

Ventanas en la Memoria

Recuerdos de la Revolución en la Frontera Agrícola

FERNANDA SOTO JOYA



FERNANDA SOTO JOYA

VENTANAS EN LA MEMORIA

Recuerdos de la Revolución en la Frontera Agrícola



N

920

S718

Soto Joya, Fernanda

Ventanas en la memoria : recuerdos
de la Revolución en la Frontera Agrícola /
Fernanda Soto Joya. ~ 1a ed. ~ Managua
: UCA Publicaciones, 2011
174 p.

ISBN : 978-99924-36-28-8

1. NICARAGUA-HISTORIA-REVOLUCION
POPULAR SANDINISTA, 1979 2. FRENTE
SANDINISTA DE LIBERACION NACIONAL-
RELATOS PERSONALES

“Ventanas en la memoria: recuerdos de la Revolución en la Frontera Agrícola”, Fernanda Soto Joya

Derechos de autor: Fernanda Soto Joya y UCA Publicaciones, Universidad Centroamericana



Primera edición, 2011

Fotos: Fernanda Soto Joya: páginas 153, 154, 155

Hermanas Misioneras de Cristo: portada y páginas 156 y 157

Diseño: Eduardo Herrera Scott

Diagramación: Francis Mejía

Edición: María López Vigil

Producción: Wendy Bellanger

Impresión: Complejo Gráfico TMC

La autora busca entre el campesinado siuneño, la generación de Pancasán, las mujeres del Cuá y la reincidente clase política, las raíces que han nutrido sus lágrimas, las nuestras, las de todos y todas aquellas que a la sombra de Sandino persistimos en buscar el sentido del ser nicaragüenses. Fernanda ofrece una visión íntima y panorámica, establece su juicio a partir de su relación directa con las vidas que trastornó al sumergirse en el espacio de las memorias. Su autenticidad obliga a enjuiciar la realidad entera, a repensar los silencios, los olvidos y las exclusiones de la memoria.

Maricela Kauffmann, consultora independiente

Para nosotros que vivimos los acontecimientos, la lectura del trabajo de la Dra. Fernanda Soto es como mirar en el espejo y poder ver con más objetividad y mayor integración nuestro pasado y nuestro presente. Nos ha permitido percatarnos de algunos de nuestros aciertos y errores en la praxis de acompañamiento del pueblo y la lucha por una sociedad más justa y fraterna.

Sandra Price, SNDdeN

*A las chavalas de la frontera agrícola,
a las Hermanas,
a la doña y a Sergio,
con amor.*

ÍNDICE

Agradecimientos	1
Capítulo 1. Introducción	3
Capítulo 2. Los “botas de hule”.....	53
Capítulo 3. Recordar la Revolución es evocar una historia sentimental	57
Capítulo 4. Las historias que me contaron: una memoria idealizada, a la defensiva y con poca crítica	77
Capítulo 5. Batallas de la memoria: los distintos significados de la palabra Revolución	101
Capítulo 6. Conclusiones. Mi fracaso con el chechereque.....	129
Ilustraciones	149
Entrevistas realizadas	158
Referencias bibliográficas	159

AGRADECIMIENTOS

En el año 2009 defendí mi tesis de doctorado. Me tomó casi dos años escribirla, sumados a dos años previos de trabajo de campo. Jamás pensé que tendría la oportunidad de ver este esfuerzo convertido en un libro que ustedes pudieran tener en sus manos.

Cuando finalicé la tesis agradecí a mucha gente que me apoyó en la Universidad de Texas en Austin, donde fui parte del programa de Antropología Social. Quiero reiterar aquí lo mucho que aprendí junto a Charles Hale y Edmund Gordon, mis orientadores a lo largo de los diez años que me tomó terminar el programa de posgrado. Agradezco también a Galio Gurdíán, Juliet Hooker y Shannon Speed, miembros de mi comité de defensa, y a Maricela Kauffman, miembro honorífica.

Absolutamente nada de este trabajo existiría sin el enorme apoyo de “las Hermanas”, mujeres religiosas que me enseñaron tanto a lo largo de estos años. Agradezco su enorme confianza, el haberme abierto su casa y su corazón, el compartir conmigo tantas historias, alegrías, dudas, pesares y esperanzas. Agradezco a la gente del municipio de Siuna que aceptó contarme sus historias: a Ágata, Elba, Julia, Marisa, Rosa, Susana y Yadira, a Pedro, Rosita y Chepita, a la familia de don Narciso, a Johana, al padre Teodoro, a la familia de la hermana Lidia, a Gretel, Noel y Natalí y a los Siu, en especial a don Ronaldo y a la Mee Yeng, por brindarme su amistad y apoyo. Sé que los agradecimientos siempre se quedan chiquitos y sólo espero no decepcionarlos con este trabajo.

Hubiera sido imposible escribir este texto sin el apoyo intelectual y emocional de amigos y colegas en Austin y Centroamérica. Queda como lección que siempre tienen razón quienes dicen “Lo bailado y lo comido nadie te lo quita”. Me gustaría incluir los nombres de cada uno de ellos y ellas, pero me limito a recordar a quienes ya no están con nosotros. Hubiese deseado compartir este momento con mis amigas Begoña Aretxaga, Florencia Castellanos y Ozlem Okur. En especial, hubiese querido que la Floren hubiera estado cuando ganó el FMLN. Ese día hubiese deseado abrazarla y escucharla reír.

Agradezco a Wendy Bellanger, directora de la Editorial de la UCA, quien se animó al leer la tesis y me propuso publicarla y a María López Vigil quién con su estupenda

pluma hizo que fuera mucho más rico leerla y creyó que más que tesis era un libro.

No puedo dejar de mencionar a Alonso, a Beatriz y a Fernando. Ellos me han transmitido un gran amor por Centroamérica y la convicción de que este mundo hay que cambiarlo ya. A Linda Báez y Arthur Leonard, tan cariñosos y comprensivos. Y a Ángela Martínez, mujer fuerte que aguantó mis malacrianzas de niña y que siendo ya adulta, con sus cuentos en las tardes de lluvia, sus historias de trabajo ajeno y pobreza, sus chistes, canciones y comentarios ante el televisor, me enseñó “cómo es la vida” y me acompañó cuando más necesité de su compañía. Finalmente, agradezco a Sergio Ruiz Simpson. Este texto es un pedazo de la vida que compartimos.

Todo lo que he escrito en estas páginas quiere ser algo así como un exorcismo, el deseo de sacarme de dentro un lugar. Pensé que al terminarlo haría las paces con Nicaragua y con los nicaragüenses y podría partir. Me engañé. En estas páginas está la prueba de la alegría que me causa ese fracaso.

Fernanda Soto
Managua, julio de 2011

CAPÍTULO 1

Introducción

*Cada sollozo tiene sus matices
y aunque sufra el amor y aunque nos duela
con el llanto uno riega sus raíces.*

Mario Benedetti

Tengo un gusto por los cuentos que nació gracias a la imaginación de mi madre. Pero no hay invento en esa imaginación. Es sólo que las historias se cuentan un poco distintas de como fueron. Por eso lo llamo imaginación, aunque en realidad es memoria. Con esas historias aprendí a entender algunos de los códigos del mundo provinciano del que, como brote, aparecí yo varios kilómetros más al sur, un poco más al sur. En medio de sus historias mi mamá mezcla muchas cosas: recetas de cocina, diagnósticos médicos, remedios no muy caseros, guiones de películas y de libros. Su última recomendación literaria fue un corto ensayo de Umberto Eco titulado “Apostillas a El Nombre de la Rosa”. En ese texto Eco relata de manera muy didáctica cómo escribió esa novela. Al inicio del libro cuenta: “Escribí una novela porque tuve ganas. Creo que es una razón suficiente para ponerse a contar... Empecé a escribir en marzo de 1978, impulsado por una idea seminal. Tenía ganas de envenenar a un monje”.

A mí me encantaría decir que escribí una novela porque tuve ganas. Lamentablemente, aún no la he escrito, aunque ganas no me faltan. Lo que puedo decir es que escribí este texto impulsada por una idea. No tenía ganas de envenenar a nadie, sino de hablar de la Revolución y de la memoria de esa etapa de la historia de Nicaragua. Lo hice con la intención de escuchar, entender y después escribir para aportar a las discusiones pendientes que hay sobre la Revolución sandinista y sobre cómo la recuerdan quienes la defendieron en la montaña. Escribiendo, quería defender la Revolución por otro camino.

Aunque este texto nació de un deseo personal, es inseparable de preguntas colectivas, preguntas que también tienen su memoria. A finales de los años 80 se desarticuló el bloque socialista europeo, en 1989 derrumbaron el muro de Berlín, en 1990 la Revolución sandinista fue derrotada en las urnas. En aquellos años se multiplicaban en América Latina las demandas por la democracia –una forma de gobierno que, supuestamente, remediaría todos los males de nuestras sociedades, según las buenas lenguas, y también según las malas, intrínsecamente dictatoriales–. Avanzaba también en América Latina en aquellos años el neoliberalismo, el proyecto económico que acompañaba el “nuevo” orden político, que ya venía tomando cuerpo en el mundo desde hacía décadas.

Después de la derrota sandinista, en Nicaragua se comenzó a hablar de una sociedad democrática. Sandinistas y antisandinistas se adjudicaron igual responsabilidad en alcanzar ese fin. Los sandinistas porque habían derrotado a Somoza. Los antisandinistas

porque derrotaron a los sandinistas en las elecciones de 1990. La victoria electoral de la derecha en aquellos comicios dio fuerza a su afirmación de que eran responsables de ponerle punto final a la guerra, de iniciar la democracia en el país y de inaugurar tiempos de libertad. Todo eso estuvo bañado en el deseo de cambios y en la determinación de olvidar la Revolución.

En ese contexto, la palabra *memoria* implicó continuar defendiendo la Revolución sandinista y las ideas que dieron forma a ese proyecto. Esa defensa era también autodefensa. Para la derecha, borrar la Revolución no era sólo destrozarse las evidencias físicas, sino deslegitimar como negativos, incluso malvados, a ese proyecto político y a quienes lo apoyaron. Pero no fue solamente la determinación de la derecha. En muchos casos, no fueron sólo las presiones del nuevo gobierno, sino las decepciones, las frustraciones de muchos sandinistas y la fuerza ideológica del proyecto neoliberal, las que silenciaron la Revolución, relegando esos años de la historia al rincón de los errores, a ese lugar donde se guarda lo que hay que olvidar, sea por vergüenza o sea por temor.

Si la derecha nicaragüense vilipendia el pasado, para muchos sandinistas era urgente recordar y defender lo que la Revolución había hecho y dejado como herencia. La memoria revolucionaria era una memoria contra-hegemónica: recordaba que había otra forma de hacer las cosas, demostraba que había valido la pena, reafirmaba el valor de haber sido parte de un colectivo en el que se colaboraba por convicción, por algún tipo de fidelidad, porque ésa había sido la propia historia.

Mi interés por hablar de la Revolución y de la memoria de aquella etapa se inserta en ese contexto. En medio de desilusiones y desigualdades cabe siempre recordar que la Revolución sandinista fue, y puede ser, inspiración para construir algo distinto. Pero hacer memoria de la Revolución no ha sido un proceso libre de contradicciones. Los legados revolucionarios tampoco son siempre ni tan claros ni tan positivos como hubiéramos querido.

En los años que siguieron a la Revolución, dirigentes del FSLN reafirmaron el discurso tradicional sandinista en negociaciones a puertas abiertas con los gobiernos de derecha, en entrevistas con los medios de comunicación y en campañas políticas y celebraciones de la gesta revolucionaria, en particular en las concentraciones populares del 19 de Julio. La memoria colectiva del Sandinismo se ratificaba en esos espacios, recomponiéndose según lo que iba sucediendo en el presente. Pero todo era contradictorio: si en algunos discursos se clamaba por la reconciliación y por una suerte de olvido, ahí mismo se revalidaban las historias del pasado que revivían la esperanza de vengar el asedio político y el insulto de la derecha gobernante. Mientras se recordaba el compromiso político con los ideales de la Revolución, se aceptaban como naturales, necesarias o inevitables las enormes diferencias –no sólo económicas–, entre unos y otros dentro del partido, diferencias que se agudizaron con el paso de los años. En los años que duró este proceso se reconfirmó una memoria de la Revolución que idealizó aquel momento histórico y afianzó antiguas narrativas sandinistas. Ésta es la memoria colectiva de la Revolución que impera hoy. Una memoria complaciente, como diría Vezzetti (2002), que inhibe preguntas internas y resalta el imperativo de la defensa.

La publicación de memorias personales sobre aquella época tomó su tiempo. Los reacomodos que ocurrieron a inicios de los años 90 parecen haber retrasado ese esfuerzo. Las más conocidas fueron los textos de Sergio Ramírez (1999), Gioconda Belli (2001) y Ernesto Cardenal (2003), figuras nacionales que a mediados de los 90 ya se habían distanciado públicamente del FSLN. En sus escritos se percibía el peso del privilegio que derivaron de los cargos que ocuparon durante el gobierno sandinista. Hubo

documentales hechos por extranjeros que hablaron del recuerdo¹ y hubo documentales nacionales que describieron la situación que se vivía después de la Revolución².

A pesar de estas iniciativas, considero que no se ha discutido pública y suficientemente cómo recuerdan los años revolucionarios los sandinistas “de base”, quienes combatieron en la guerra, quienes vivieron esa experiencia en el campo, quienes después de la derrota electoral tuvieron menos recursos a la hora de “competir”. Se asume que la población nicaragüense “repite” y que en ese “repetir” sólo hay vacío y necesidad de sobrevivencia. Pero, si como dijo Sandino “Sólo los obreros y campesinos llegarán hasta el final”, es justo preguntarse, una década después del fin de siglo, qué piensan aquellos “sujetos revolucionarios” sobre el pasado y el presente. ¿Cuál es su memoria de la Revolución? ¿Cómo conciben su Sandinismo? Preguntas que nos llevan a otras: ¿Qué reflejan las memorias revolucionarias hoy? Y la más importante: ¿Es contra-hegemónica esa memoria? ¿Cuál es el legado revolucionario?

Derrida afirma que las herencias nunca están unificadas. Y concluye: “Si la legibilidad de un legado fuera algo dado, natural, transparente, inequívoco, si no llamase a la interpretación y al mismo tiempo la desafiase, no tendríamos nunca nada que heredar de ese legado” (1994, p. 16). Tal vez ése es el mejor camino para pensar sobre los legados revolucionarios, nunca coherentes ni fijos, nunca uno solo, siempre llamando a la reinterpretación del pasado, desafiándolo. Algunas veces me pregunto si el complejo legado de esa época de ilusiones, luchas y contradicciones es llevarnos a dudar de su propia memoria. Me gustaría pensar que sí.

Este texto es mi intento por entender cómo los sandinistas reconstruyen la memoria revolucionaria, qué dice esa memoria acerca de la relación de un sector de la población con el Sandinismo y qué legados revolucionarios aparecen en esa memoria. Busco responder estas preguntas mientras recuerdo e interpreto lo que viví, lo que vi y lo que escuché en la “montaña” de la vieja frontera agrícola de Nicaragua.

1 Quizá el más conocido es *Pictures from the Revolution* de Rogers, Guzzetti y Meiselas (1991). Desde el año 2004 Meiselas viene realizando un importante trabajo de la memoria, recogiendo las reacciones de la población ante sus fotografías de la insurrección contra la dictadura somocista. Queda pendiente el resultado final de este esfuerzo por archivar la memoria revolucionaria y la divulgación del mismo en Nicaragua. Ver: <http://www.susanmeiselas.com/nicaragua>.

2 En 1996, Félix Zurita dirigió *Nica Libre*. En el 2005 Mercedes Moncada dirigió *El inmortal*, documental que explora el impacto de la guerra de los años 80 en una familia campesina del Centro-Norte del país. Mezclando ficción y realidad, Moncada indaga también en la memoria de aquellos años.

La memoria:

¿Nostalgia del ayer o herramienta política para el hoy?

Antes de continuar, es importante hacer una pausa y mencionar brevemente tres debates académicos que aparecen al hablar de la memoria. Una mirada a estos debates nos llevará a la propuesta central que hago: hacer memoria es una práctica política que, como toda práctica, puede estancarse en la repetición y debe, por eso, ser capaz de auto-cuestionarse.

La historia versus la memoria

La memoria puede hablar sobre el colectivo, pero es un acto individual. Por lo general, es el sujeto –la persona– quien recuerda y por experiencia propia, sabemos que no todos recuerdan de igual forma un mismo hecho. Sin embargo, existen grandes narrativas que inciden en cómo interpretamos el pasado y esas narrativas son colectivas. Por eso, a pesar de que hacer memoria es un acto individual, existen coincidencias entre las interpretaciones que tenemos sobre un evento en el pasado. Incluso, podemos “recordar” algo que no vivimos. El historiador Maurice Halbwachs llamó a esos recuerdos compartidos memorias colectivas (1992). Y señaló que en la construcción de esa memoria colectiva inciden ciertos marcos sociales: las formaciones sociales, económicas, raciales, culturales, de género, sexuales, entre otras, que dan forma a una sociedad³.

Tomando esto en cuenta podemos decir que la historia oficial es una memoria colectiva. Sigue reglas académicas y responde, en gran medida, a los intereses políticos de un grupo que en determinado momento está “en el poder”. La historia oficial tiende a tener un estatus hegemónico y se reconoce como la Historia, con mayúscula. También existen historias no oficiales que, siguiendo las reglas académicas, cuestionan la historia oficial. Son las historias, con minúscula.

Los historiadores y los estudiosos de la memoria tienen largas y, a veces caldeadas, discusiones sobre las diferencias entre ambas y los enfoques que utilizan. Los historiadores afirman que la historia es una ciencia basada en hechos y consideran que los estudios de la memoria, al trabajar con recuerdos, carecen de rigor científico. Los estudiosos de la memoria consideran que la historia, al ser escrita por sujetos, puede ser tan subjetiva como la memoria. Al final, ambos grupos consideran que sus estudios son más verdaderos que los de sus supuestos “oponentes”.

Pero la historia y la memoria no están en distintos lados de la misma cancha. Ambas son representaciones del pasado que hacemos en el presente. Lo importante es reconocer las implicaciones políticas tanto del hacer memoria como del hacer historia. Si lo reconocemos, las coincidencias serán más evidentes y, en vez de gastar energía en “defender” la superioridad de una disciplina sobre otra, desde sus distintos enfoques ambas podrán aportar a repensar las narrativas del pasado y sus implicaciones en el presente.

3 Halbwachs empleó el término “marcos sociales”. Louis Althusser los llamaría “formaciones sociales”.

El historiador francés Pierre Nora, fue director de una larga investigación sobre la memoria y la identidad francesa. Su estudio se tituló “Los lugares de la memoria” (1996)⁴. En la introducción, Nora mostró cierta nostalgia de memoria y afirmó que, aunque la mencionemos mucho, hoy hay muy poco de memoria. Su interés por la memoria nacional –la memoria francesa– evidencia la ansiedad que han producido los cambios de época, las nuevas coordenadas económicas, la migración y el cuestionamiento de las historias nacionales⁵. Pero, dejando aparte las críticas a su propuesta, indica lo importante que es entender las relaciones de poder detrás de afirmaciones como: “Hay poca memoria”.

Pensemos en colectivos a quienes se les ha prohibido hacer memoria. Hay grupos enteros que han recordado el pasado en silencio y se esconden, aún hoy, para contarlo. Ellos y ellas no tienen “mucha” o “poca” memoria. En realidad, nunca han dejado de hacer memoria. La memoria no se pesa ni se cuenta numéricamente. Es una acción: hacemos memoria, construimos memoria. Lo que debemos preguntarnos es: ¿Por qué ciertos eventos aparentemente “se olvidan”? ¿Qué presiones, externas e internas, existen para dejar de lado o dejar de mencionar cierta parte del pasado y qué intenciones hay detrás de eso? Las experiencias de diversos pueblos y grupos nos recuerdan también que no todas las memorias aparecen en el espacio público, ni todos pueden hacer memoria según les plazca porque existen censuras, silencios y violencia⁶.

Por otro lado, si para Nora, la memoria es una narrativa para consolidar el Estado-nación, para otros, hacer memoria es herramienta para reconstruir otras colectividades –no sólo la nacional–, fragmentadas por la violencia política, social, racial, sexual o para contar otras historias de nación. Pensemos en las memorias de los sobrevivientes del Holocausto, de quienes fueron esclavos, de los torturados por tantos regímenes militares, de quienes han tenido que ocultar sus tradiciones y dejar de hablar su idioma, de quienes de la noche a la mañana se convirtieron en extranjeros en la tierra que los vio nacer. Para estos colectivos, hacer memoria es una forma de reconstruirse, de reafirmar quiénes son y de cuestionar las historias que han dado legitimidad a su exclusión, mostrando que hacer memoria es una práctica política inseparable del presente⁷.

4 En francés el título es *Les Lieux de mémoire*. En inglés el primer tomo del estudio se llamó *Realms of Memory*.

5 Andrea Huyssen, profesor de literatura alemana, considera que el interés en la memoria, que vemos con particular intensidad en las últimas dos décadas, está vinculado a cambios de época. Si durante la modernidad Europa estaba obsesionada con el progreso –ver, por ejemplo, la crítica que en su momento hizo el filósofo y escritor Walter Benjamin–, en la posmodernidad volteamos el rostro hacia el pasado buscando encontrar viejas certezas (2003).

6 Quiero mencionar algunos autores que han abordado la complejidad del “hacer memoria”. Marita Sturken en *Tangled Memories* analiza lo difícil que ha sido para la sociedad estadounidense hacer memoria de la guerra de Vietnam, su mayor derrota (1997). Nelly Richard explora en *Políticas y estéticas de la memoria* las formas de hacer memoria sobre la dictadura en el Chile de la Concertación (2000). Saidiya Hartman en *Scenes of subjection* analiza la experiencia de esclavitud en los Estados Unidos. Jeffrey Gould, tanto en *To die in this Way* (1998) como en *Revolutionary nationalism and local memories in El Salvador* (2001), explora la violencia del mestizaje y lo que ciertas comunidades indígenas tuvieron que “olvidar”.

7 Dos obras que discuten la relación entre intereses políticos en el presente y la construcción de las narrativas del pasado son *Popular memory: theory, politics, method* del Popular Memory Group en 1982 y *Silencing the past* del antropólogo social haitiano Michel-Rolph Trouillot (1995).

Si analizamos el hacer memoria desde un enfoque político corremos algunos riesgos. Quizá el más grande, sobredimensionar el efecto “liberador” de la memoria. Si bien hacer memoria es un acto político –concordemos o no con la propuesta que se haga– y si bien muchas colectividades excluidas al hacer memoria se reconstruyen, el acto de recordar nunca es cristalino. Es indudable que las memorias abren nuevos espacios, pero es errado pensar que esos nuevos espacios no contienen problemas.

Lamentablemente, muchas veces analizamos el mundo de una forma dual y consideramos que recordar es lo opuesto a olvidar y que “olvidar” es aceptar el estatus quo o es no luchar. En esa ecuación, pareciera algunas veces que recordar nos llevaría a algún tipo de transformación social profunda, que hacer memoria será casi siempre una acción contra-hegemónica, contestataria o un acto de resistencia en contra de una imposición externa⁸. Pero, ¿qué pasa cuando la memoria –colocada erróneamente en oposición a la historia–, en vez de aportar nuevos conocimientos los encubre? ¿Deja entonces de ser memoria? La realidad es que al hacer memoria ni caminamos en una línea recta ni vencemos la reiteración rutinaria. Deambulamos en un complejo terreno donde, para llegar de un punto a otro, nos encontramos con más barreras que las que nos imponen las historias oficiales –las hegemónicas– y el olvido.

Sabemos que la memoria y el olvido van de la mano. Sabemos también que no siempre “resistir” es no olvidar o que olvidar es “no resistir”⁹. Sin duda, para muchas personas recordar es resistir las construcciones excluyentes del pasado, las que naturalizan múltiples desigualdades. Así resistir es luchar en contra de una imposición injusta. Pero la palabra *resistencia* también tiene otro significado. En psicoanálisis, resistir es cerrar el paso a reconocernos, impedir que nos confrontemos con una parte de nosotros mismos o del pasado colectivo que no aceptamos¹⁰. La memoria es resistencia en ambos sentidos. Puede cohesionar al colectivo, cuestionar historias y memorias hegemónicas y mostrar otras formas de ver el mundo. Y mientras hace todo esto, puede ser estrategia de resistencia a los cambios.

Por esto, si bien las formaciones sociales inciden en la construcción de la memoria, la memoria también está moldeada por procesos vinculados al espacio psicológico. En ese sentido, la memoria habla de mucho más que de verdades: puede ser complaciente, puede encubrir lo que no toleramos en nosotros mismos y expresar cómo nos hubiera gustado ser. La memoria nos ayuda a sobrellevar el dolor o a repetirlo innumerables veces, nos ayuda a ignorar las faltas y a justificar las injusticias. La memoria colectiva puede obviar las divisiones o los excesos hechos para cohesionar al grupo, igual que la memoria individual puede negar las contradicciones del yo en búsqueda de alguna coherencia interior.

Todas estas críticas no hacen a la memoria menos válida que otras narrativas del pasado, sino que abren la posibilidad de nuevos espacios de reflexión y análisis que no se reduzcan –como suele suceder– sólo al ámbito de lo “económico”, “lo social” o

8 Susannah Radstone hilvana parcialmente ese argumento en la introducción al libro *Memory and Methodology* (2000).

9 Peter Krapp, en *Déjà vu: aberrations of cultural memory* analiza las implicaciones del olvido en los análisis dominantes sobre la memoria además de explorar qué es el *Déjà vu* (2004).

10 La obra de Jacqueline Rose ha sido una valiosa fuente de inspiración para pensar tanto sobre la “resistencia” como para entender el vínculo entre sentimientos, psicoanálisis y política. Ver, por ejemplo, *States of fantasy* (1996) y *The last resistance* (2007).

“lo cultural”. Si en la memoria hay más que verdad, también hay verdad. Para quienes han sentido la violencia en la piel y en la censura de su pasado y formas de vida, el pasado no es una ficción, aunque algunos desearan que así fuera. Hacer memoria es una reafirmación y un elemento fundamental en la reconstrucción del colectivo.

Cuando se silencian ciertos eventos del pasado y la memoria es la única prueba de lo ocurrido, hablar del carácter construido de la memoria no es fácil. Cuando lo que se defiende con la memoria es un proyecto político, los cuestionamientos a la “veracidad” de la memoria pueden ser usados por quienes buscan restar legitimidad a ese proyecto, a esas ideas y a esa propuesta. Pero esto no significa que en esas memorias no existan también contradicciones. Abandonar los cuestionamientos en pro de cierta fidelidad política puede perjudicar lo que defendemos.

Al reflexionar sobre cómo analizar el pasado, Michel-Rolph Trouillot propuso perseguir la “autenticidad histórica” en el presente. La palabra *autenticidad* que usó Trouillot no se refería a una cantidad de conocimiento sino a “la honestidad con el presente según éste re-presenta ese pasado” (1995, p.148). Perseguir la autenticidad histórica es reconocer cómo inciden nuestros compromisos en el presente en cómo hoy construimos el pasado y en cómo lo empleamos.

No soy muy amiga de la palabra *honestidad* por lo mucho que abusamos de ella. Sin embargo, no logro pensar en otro término que exprese lo que en definitiva debería ser el compromiso político: honesto consigo mismo. Esa honestidad implica, por ejemplo, que mientras defendemos la memoria revolucionaria seamos también capaces de reconocer los errores, de replantear las acciones y de proponer cambios. Y no porque dejemos de creer en los planteamientos que llevaron a la Revolución, sino porque seguimos creyendo en ellos, porque los defendemos y los ponemos en práctica.

Pienso que la gran pregunta que hilvana este estudio es: cómo usamos políticamente el hacer memoria, sin obviar en el camino el carácter construido de la memoria, sin reificar ese proceso, sin legitimar nuevas exclusiones. Lamentablemente, no podemos asegurar que hacer memoria será siempre positivo y estará libre de problemas. Debemos reconocer el carácter construido de cualquier narrativa del pasado. Debemos pensar en las repeticiones que aparecen en las memorias y en lo que ellas omiten, preguntándonos el por qué de esas omisiones. Hacerlo significa reconocer que al hacer memoria habrá nuevas exclusiones, nuevas repeticiones, otros olvidos, y que el trabajo político de la memoria no sólo no termina nunca, sino que involucra la difícil tarea de cuestionarnos a nosotros mismos. Esto implica preguntar cómo nosotros y los otros cargamos en el cuerpo y en el alma las memorias raciales, las de clase, las sexuales, las de género, y cómo esas memorias se entrelazan e inciden en nuestro actuar cotidiano. Aparece entonces la otra faceta de la memoria, no la que habla de algo externo y lejano, sino la que da forma a nuestra identidad.

Si en el año 2005 llegué a Nicaragua deseando encontrar evidencias que me demostraran que hacer memoria de la Revolución era una herramienta para la construcción de una Nicaragua diferente a la de los últimos años, hoy considero que debemos repensar cómo recordamos aquella época. No niego la importancia de hacer memoria, sólo subrayo que la memoria no puede ser asumida como una verdad. Es necesario un constante cuestionamiento que nos permita hacer de la memoria sandinista algo más que la repetición de un ayer idealizado. En ese ejercicio debemos reevaluar los problemáticos apegos a términos como patria, familia, izquierda, democracia, libertad, revolución. Hoy quiero entender qué memorias de la Revolución construimos, cuáles son sus olvidos y qué dice todo eso sobre el presente político en Nicaragua.

Este libro no es sólo sobre el recuerdo. Es también sobre cómo vivimos y sentimos

lo político. Hablar de la memoria revolucionaria es hablar sobre el Sandinismo, sobre qué significa ser sandinista y ser militante o simpatizante del FSLN. Es hablar sobre los sujetos revolucionarios y sobre las propuestas de la izquierda nicaragüense. Es entender cómo se siente el Sandinismo y cómo se vive el presente bajo esa bandera de lucha. Quiero responder a quienes en sus críticas al FSLN han afirmado que un sector de la población nicaragüense continúa votando por ese partido porque son ignorantes, oportunistas y pragmáticos. No comparto esos planteamientos. Considero que muchos sandinistas defienden hoy al FSLN no sólo por intereses políticos o económicos. Lo hacen por apego, por sentimientos, por razones emocionales.

Si la derecha ha juzgado la Revolución y las ideas que defendió como una aberración social, el Sandinismo cuestiona esa representación subrayando otros vínculos que conforman una estructura de sentimientos¹¹. Esa estructura de sentimientos es base para la interpretación de lo político, ya que, como señala Jacqueline Rose: “No sólo a través de la voluntad, propósito y razón –todos alegatos de una voluntad propia consciente– creamos y experimentamos nuestro mundo político” (1996, 23)¹².

Abrí ventanas a las memorias revolucionarias de un grupo de campesinos sandinistas. Analicé esas memorias teniendo en cuenta el contexto local y nacional en el que las escuché. Examiné los lazos emotivos que se vinculan a la política cuando estos campesinos reaccionaban ante lo que vivían en el presente. Y a partir de todo esto cuestiono la forma en que un sector del Sandinismo ha representado el pasado revolucionario. Quisiera problematizar la memoria revolucionaria como una narrativa contra-hegemónica por excelencia, subrayando la necesidad de una mayor cautela cuando se afirma que esta memoria es siempre una herramienta para transformar el presente y para construir un futuro distinto.

¿Qué guarda la memoria de la población campesina de la montaña?

¿Por qué hablar de las memorias campesinas? Es importante conocer cómo recuerda la Revolución uno de los sujetos priorizados por este proyecto político. El imaginario revolucionario exaltó a la población rural y dibujó la montaña como el espacio de lucha por excelencia¹³. En “La montaña es algo más que una inmensa estepa verde”, Omar Cabezas describe un mundo entre el lodo y las sombras de la selva donde se forjaba el temple guerrillero y se daba continuidad a la tradición sandinista, que se remontaba a la época de Sandino, el General de Hombres Libres (1983). En ese texto, parecía que por la savia de los árboles se transmitiera una herencia política que, aunada a la pobreza y la exclusión, llevaban al campesino a convertirse primero en colaborador y después en guerrillero sandinista. En los años 80 la campaña de alfabetización acercó a los pobladores urbanos a sus compatriotas rurales. Después, la reforma agraria, a pesar de

11 En 1977, Raymond Williams, intelectual, novelista y crítico galés publicó el libro *Marxism and Literature* donde plantea la relación entre sentimientos e interpretaciones del mundo. La llamó “estructura de sentimientos”.

12 En 1977, Raymond Williams, intelectual, novelista y crítico galés publicó el libro *Marxism and Literature* donde plantea la relación entre sentimientos e interpretaciones del mundo. La llamó “estructura de sentimientos”.

13 Ver, por ejemplo, los escritos de Carlos Fonseca (2006) y los de Henry Ruiz (1980).

sus errores, demostró cierto compromiso con el campesinado. Si el campesino fue uno de los sujetos revolucionarios por excelencia, es relevante preguntarse cómo recuerdan hoy la Revolución y qué legados consideran que les dejó.

Tuve otro motivo para abrir ventanas en la memoria campesina. Mis primeras experiencias de trabajo en el campo nicaragüense me acercaron a quienes lucharon en contra de la Revolución, campesinos que no cabían en la descripción sandinista. Aquellos encuentros me permitieron conocer un espacio hasta entonces ajeno. Las imágenes del campo que la Revolución había dibujado en mi mente se deshicieron rápidamente ante mí. La montaña no tenía nada de heroico. Sólo en algunos casos aparecía como un sueño de prosperidad en medio de las carencias. En otros casos era tierra de nadie donde regía la ley del más fuerte.

En aquellos años me vi participando en programas que apostaban al bienestar de la población rural, pero que jamás se preocuparon siquiera por saber a qué aspiraba aquella gente o qué entendían por bienestar. Aunque muchos de mis compañeros de trabajo no escondían su rechazo a la vida rural, en ellos recaía la responsabilidad de “sacar” al campesino de la pobreza. Me encontré ante algo que no es nuevo: el menosprecio a la población rural, un menosprecio que se evidenciaba en la falta de interés por escucharlos y entenderlos.

Dada la enorme exclusión en la que vive la población campesina nicaragüense, especialmente la más alejada de los centros urbanos del Pacífico, decidí trascender los análisis que la describen como formada por sujetos que deben ser “desarrollados”, meros números en las estadísticas de pobreza, desnutrición, analfabetismo y violencia. Me interesaba entender cómo estos hombres y mujeres analizan su pasado y conciben el presente que viven. En mí se mezcló el interés por comprender cuál fue la experiencia de quienes fueron identificados por la Revolución como destinatarios privilegiados y la necesidad de escuchar qué piensan, qué sienten y cómo conciben lo que entonces vivieron y lo que hoy viven en este país.

Una citadina chela entre campesinos de montaña

En el año 2004 trabajé en el municipio de Siuna, que forma parte de la antigua frontera agrícola de la RAAN (Región Autónoma del Atlántico Norte). Visité tres ex-cooperativas sandinistas y encontré, con sorpresa, a campesinos no sólo abiertamente sandinistas, sino orgullosos de integrar organizaciones que aún funcionaban como cooperativas. Después de aquel viaje leí más sobre esta región. La zona había sido un enclave minero y un frente pionero de la frontera agrícola en los años 50 y 60. La guerrilla incursionó allí tardíamente

—a inicios de los años 70— y durante los años de la Revolución la población, como en otras regiones del país, se dividió en dos bandos, siendo minoría los sandinistas.

Siuna fue zona de guerra en los años 80. En los años 90 los siuneños vivieron una ambigua paz. Sabiendo que aquí la mayoría de la población había apoyado a “la Contra”, me preguntaba por qué algunos habían apoyado a la Revolución y al FSLN y por qué continuaban defendiendo aquel pasado con tanta pasión. ¿Cómo recordaban el pasado revolucionario y cómo esos recuerdos influenciaban sus proyectos en el presente?

Regresé a la región para realizar el trabajo de campo de esta investigación, que hoy es el libro que tienen en sus manos. Mi objetivo era trabajar con la población campesina,

no sólo entrevistándola, quería también aportar en algún proyecto local. En el poblado de Siuna me comentaron sobre el trabajo que en educación realizaban unas religiosas de la zona. Las busqué y acabé viviendo y trabajando con ellas. Eso significó moverme de Siuna a Fátima, otro poblado localizado al suroccidente del municipio. Todos los nombres de las comunidades que visité durante el trabajo de campo, a excepción de Siuna y Waslala, los he modificado en el texto. Y para proteger la privacidad de los entrevistados no utilicé sus verdaderos nombres, aparecen con seudónimos.

Durante el trabajo de campo viví la mayor parte del tiempo en Fátima, pero no fue ése mi único “lugar de trabajo”. Durante esos meses me moví en el territorio, entrevistando a campesinos de diferentes comunidades de la zona. En ese ir y venir entendí cómo se fue conformando el espacio social en la región y cómo la población campesina fortalece los lazos que en ese espacio se establecen. Percibí que en la frontera agrícola la comunidad existe y no existe. A veces pareciera no ser más que la finca y otras veces se extiende, aunque frágilmente. En ese ir y venir observé cómo la gente se conoce a pesar de vivir tan alejada, cómo mantienen relaciones, cuáles son los espacios compartidos, cuáles los problemas que enfrentan y cómo los enfrentan y cuáles son sus aspiraciones, esperanzas, miedos y alegrías. En ese ir y venir logré también comparar las experiencias de personas de diferentes comunidades y entender por qué hubo sólidos sectores sandinistas en ciertas áreas de Siuna y en otras zonas la mayoría de la población fue, y continúa siendo, antisandinista.

Durante el trabajo de campo fui maestra de primaria en el centro de estudio de las Hermanas, conocido como “el Centro”. Los estudiantes fueron todos jóvenes de entre 16 y 25 años, muchachas y muchachos que, por algún motivo no pudieron estudiar la primaria cuando eran niños. Por falta de escuelas y de maestros, por las distancias y lejanías, por la necesidad de trabajar en las fincas. Todos venían de comunidades donde las Hermanas habían desarrollado un trabajo religioso y social. En los años 80 ellas lograron establecer una vital relación no sólo con las cooperativas sandinistas, también con las comunidades campesinas que apoyaron a la Contra. Durante los peores años de la guerra en Siuna (1984-1987) fueron estas mujeres las que representaron a la iglesia católica en la zona, llevando “la misión” a las comunidades más alejadas y necesitadas. Esos gestos de apoyo cimentaron su relación con los pobladores. Cuando muchos de ellos recordaban la guerra decían: “Ellas no nos dejaron”. Hay en la zona mucho respeto por estas religiosas –en los años de guerra sólo eran dos–, que nunca se fueron, que se mantuvieron allí a pesar de todo y a costa de cualquier riesgo.

Fue precisamente gracias a la relación con ellas que logré vincularme con franqueza con una población que desconfía mucho de cualquier rostro extraño. Esa relación me abrió puertas, tanto en las ex-cooperativas sandinistas como entre campesinos que apoyaron a la Contra. Es indudable un sesgo religioso en este trabajo: la mayoría de la población que entrevisté es católica. Es lógico: fue a través de la iglesia católica que muchos campesinos se relacionaron primero con la guerrilla y luego con el gobierno sandinista.

Las Hermanas jugaron un rol fundamental en esta historia política. Las primeras integrantes de esta congregación religiosa colaboraron con la guerrilla, acercando a los guerrilleros a pobladores con quienes ellas y los párrocos de Siuna trabajaban. La iglesia católica formó en esta región muchas comunidades, afianzó el sentido de colectividad y apoyó en la formación de líderes campesinos, tarea a la que aún se dedican. Fue mi trabajo con las Hermanas y con los campesinos con quienes ellas han trabajado lo que me permitió entender cómo se fue estableciendo la relación entre estos pobladores y la guerrilla, el Sandinismo y la Revolución.

Trabajar como maestra me permitió entender mejor el mundo rural y los imaginarios sobre lo urbano desde la mirada de quienes estudiaban en el Centro. Aprendí mucho de mis alumnos y alumnas. Y viviendo con las Hermanas me relacioné con la gente de Fátima, la mayoría de origen campesino. Desde su casa observé las relaciones que se establecen entre la “montaña” y el poblado, entre campesinos, comerciantes y finqueros. Durante los meses que viví en el Centro acompañé a las Hermanas en algunas misiones religiosas, participé de la callada celebración del 19 de Julio en Fátima y del desfile de las fiestas patrias. Con ellas “tararé” los cantos de la Purísima y fui testigo de la elaboración de 300 nacatamales para celebrar en diciembre a la Virgen de Guadalupe, patrona del Centro.

No sé cuantos amigos bromearon sobre mi futura “vocación religiosa” cuando supieron que viví meses en lo que consideraban un “convento”, aunque en realidad no lo era. Vivir en Fátima con las Hermanas fue una experiencia personal en la que aprendí mucho y que resultó esencial para comprender los modos de sentir y de pensar de un sector de la población campesina de esa región. La gente que llegaba al Centro –a algunos los visité después en sus comunidades– respetaban mis “otros conocimientos” y se reían de mi ignorancia sobre “sus conocimientos”. Ahora soy yo la que me río de esa ignorancia, pero allí y al principio me sentí incómoda, extraña, con ganas de irme pronto de aquel mundo que me era ajeno. En momentos así, las Hermanas fueron mi ancla y me enseñaron mucho, todas desde sus diferentes perspectivas. Me contaron de la Revolución, de lo bueno y de lo malo. Me hablaron de sus familias, de la guerra y de la vida campesina. Compartieron conmigo mucho más que el techo y la comida. Buena parte de mi investigación incluye sus pensamientos y mucho de lo que aprendí fue tocado por sus manos.

Vivir con mujeres y en un espacio religioso me proporcionó seguridad en un medio hostil para cualquier mujer que llega sola, especialmente para una mujer como yo, ciudadina y con “cara de chela”, que desconocía muchos de los códigos locales. Si en Nicaragua ser chele es sinónimo de blanco y rubio, también te identifica como extranjero. A pesar del color de mi pelo, para nada rubio, y de mil piel, para nada blanca, había en mí características que a ojos de la gente me collocaban en un espacio “desconocido” o al menos extraño y “extranjero”: mi forma de hablar, de vestirme y de moverme, todo relacionado con mi clase social, mostrándome lo difícil que es separar las formaciones raciales de las de clase y de género.

La gente de “la montaña” no sabía donde ubicarme, porque no parecía cumplir con algunos de los requisitos necesarios para ser considerada una “rica” nacional. Pero tampoco les parecía una ciudadina de clase media. Yo tenía que ser “chela”. Una señora me preguntó una vez: “¿Y usted de dónde es?”. “De Managua”, le respondí. “No, usted de verdad ¿de dónde es?” Después de muchos intentos por explicarle que era realmente de Managua, acabé diciéndole que mis papás eran hondureños. Eso le aclaró todo: “¡Ya decía yo! ¡De viaje se nota que no es de aquí!” Yo me sentía insultada cada vez que me preguntaban de qué país era y detestaba sentir que pensaran que no entendía nada. A veces les hablaba recio y luego me arrepentía, porque en la montaña la mayoría de las mujeres aprenden a hablar quedito y qué iban a pensar de mí si hablaba duro. Me importaba mucho lo que pensaban de mí.

Podemos hablar de un performance etnográfico: el temor al rechazo y las expectativas que cada quien trae y crea cuando establece relaciones con otras personas, en particular cuando esas relaciones son la base del trabajo que quiere hacer. Todo esto fue disipándose a medida que dejé de lado la ansiedad por ser aceptada y reconocí que efectivamente era una especie de extranjera y que tenían razón cuando pensaban que

yo no sabía de muchas cosas de las que ellos sí sabían. Comencé a dejar ir mis propios miedos, a aceptar quién soy y a reconocer que las relaciones que he construido en mi vida tejían una historia que yo no podía ignorar. Con mis 28 años, sola, mujer, cara de chela, ciudadina, llegada de Estados Unidos, probablemente “de reales”, universitaria, sin hijos, cargaba conmigo tantas cosas y sobre mí se proyectaban tantas otras, que no podía desconocerlas.

Jamás entenderé a cabalidad lo que pasaba por sus cabezas

16

Muchos de los estudios de la memoria se enfocan en analizar los espacios donde se construyen las memorias colectivas. Tienden a describir monumentos, edificios, obras de arte, películas, libros. Analizar esos espacios y las expresiones materiales de la memoria ayuda a mapear el recuerdo, a localizar dónde y cómo se construye el pasado, quiénes participan en esos procesos y cómo se transmite la memoria.

En este texto no hablo de “lugares de la memoria”, sino de discursos políticos y de narrativas orales. Lo decidí así no porque no existan “lugares de la memoria” en el campo o porque no haya una producción artística que permita discutir cómo se constituye la memoria colectiva sandinista en este “lugar”. Lo decidí por el interés en comprender no sólo la memoria colectiva, sino cómo la memoria se expresa a nivel subjetivo, entre personas que están alejadas de los círculos donde se producen las “imágenes” por excelencia del pasado revolucionario, aun cuando participan en la reproducción de esas imágenes.

El enfoque que elegí tiene sus limitantes. Cuando nos enfocamos en el análisis discursivo –en lo que se dice o se escribe–, aunque reconozcamos que existen incongruencias entre lo dicho y lo hecho, la oralidad pareciera abrir un mundo de posibilidades donde, usando las debidas herramientas, podemos llegar al corazón de casi todo¹⁴. Es como si nuestros narradores fueran una cebolla, envueltos en varias capas que el buen entrevistador va retirando y apartando con habilidad. Y dentro de cada uno de quienes narran queremos descubrir escondidos el yo y una verdad. Ahí radica el riesgo.

Cuando se narra la experiencia vivida –oralmente o de manera escrita– se puede asumir –erróneamente– que en el recuerdo no hay mediación, sino la transmisión directa de las vivencias tal como sucedieron. Esto, además, le otorga al narrador y a sus recuerdos una fuerza moral que hace muy difícil cuestionar lo que se cuenta. Después, es muy fácil concluir que la experiencia que se narra es “la verdad”. Pero la memoria está construida tanto por procesos externos (formaciones sociales) como por procesos

14 Refiriéndose a la investigación oral, Daniel James afirmó: “Efectivamente, la franqueza del género, el estatus aparentemente auto-evidente de la comunicación y el conocimiento producido en los textos de historia oral, tiene un poderoso efecto dóxico, combinando los tradicionales alegatos de la oralidad para proveer acceso inmediato al autoconocimiento y al conocimiento de los otros” (2000, p. 126).

internos (el mundo subjetivo). El propio sujeto que recuerda es construido¹⁵. Nuestra concepción del mundo y de nosotros mismos está definida por grandes narrativas sociales en un espacio dado y en un lugar concreto. Por esto, el sujeto que recuerda y la experiencia que se recuerda no es una transmisión directa y transparente de lo que ocurrió. Refleja algo más.

A pesar de que lo narrado tiene sus límites y la experiencia no refleja el pasado tal cual fue, la antropóloga vasca Begoña Aretxaga nos recuerda que es en base a esa experiencia que los sujetos dan legitimidad a sus posiciones políticas y a las acciones que desarrollan en el presente (1997). ¿Qué hacemos entonces metodológicamente? Aretxaga propone analizar lo que se cuenta (la experiencia) y a la vez ir un poco más allá. Esto implica analizar el “repositorio cultural” en el cual están anclados “los discursos e imágenes, los modos de pensar y de sentir” que dan forma a lo narrado (1997, p. 8). Fue eso lo que procuré hacer durante mi investigación.

A lo largo de trece meses de trabajo de campo escuché los recuerdos del pasado, los escribí y analicé. Y también analicé el “repositorio cultural”, el contexto en el que me contaron los recuerdos, las historias personales y familiares, las otras narrativas políticas que se expresan en ese momento y espacio, el peso de la cultura, la realidad económica. Intenté pensar en las intenciones tras cada historia o en los motivos que los llevaban a poner énfasis en ciertas áreas de ese pasado oscureciendo otras. A lo largo de ese proceso, vi que las memorias que muchos campesinos y campesinas compartieron conmigo se entrelazaban con eventos que se desarrollaban en el presente y con las formas en que ellos y ellas quieren verse representados¹⁶.

Parte del trabajo de campo lo realicé en los meses previos a las elecciones del año 2006, en las que el FSLN resultó triunfador después de 16 años fuera del gobierno. En sus memorias, muchos de los entrevistados mostraban la esperanza que en ellos generaba la victoria electoral del FSLN. Pude comprobar cómo sus recuerdos se articulaban en torno a esa meta colectiva y personal que era el regreso del FSLN al gobierno. Por otro lado, aunque el protagonismo de muchos de ellos y ellas en las historias que me contaron podía reflejar intereses políticos en el presente, era también una forma de vincularse a un pasado heroico que los hacía especiales. Y es que las narrativas del pasado son inseparables de los deseos personales, así como la memoria de la Revolución es inseparable del presente político.

A pesar de todas mis teorías, sé que jamás podré entender a cabalidad lo que pasaba por sus cabezas. También reconozco que mis preguntas y cómo la población de esa región me “leyó” –las opiniones que tuvieron sobre mí, formadas en base a mi color, clase, nacionalidad, género, nivel educativo, personalidad– incidieron en lo qué me contaron y en cómo me lo contaron. Al final, las entrevistas orales son la construcción de una narrativa conjunta, producida por el entrevistador y el entrevistado (James, 2000). Sin embargo, la interpretación de esas narrativas conjuntas no tiene una

15 Aquí es imposible dejar de mencionar la obra del filósofo francés Michel Foucault. Trabajos como *Vigilar y castigar* (1977a), *Tecnologías del yo* (1990), *Historia de la sexualidad* (1977b), se enfocan precisamente en analizar la construcción de la subjetividad del hombre europeo y la responsabilidad de ese hombre en esa construcción. Cito sólo esos textos de Foucault, pero toda su obra filosófica aborda esos temas. En los Estados Unidos, la filósofa Judith Butler (1990, 1993, 1997) y la historiadora Joan Scott (1992) ofrecen un análisis profundo sobre la construcción del sujeto y las narrativas de género.

16 Daniel James (2000) en *Doña Maria's story: life history, memory, and political identity* aborda una serie de deseos e intereses que inciden en cómo se narra el pasado.

responsabilidad compartida. Es responsabilidad exclusiva del entrevistador. Y aquí estoy yo, la entrevistadora, la antropóloga, la narradora, la mujer, con mis opiniones, mis objetivos y mis deseos.

Aunque reconozco que los recuerdos que me contaron durante el trabajo de campo no son “transparentes”, muchísimas veces concebí los sentimientos que “vi” como verdades y olvidé que ésa era mi interpretación, una interpretación donde pude haber proyectado mis deseos, mis propias fantasías y sentimientos. Lo que no olvidé es que hacer memoria y hacer etnografía –lo que nos define como antropólogos– es un performance¹⁷.

El texto que están leyendo ahora es una narrativa tan construida como lo es la memoria. Yo, la autora, asumo roles, escojo cómo representarme y cómo representar a los otros, uso cierta estructura para describir y para luego interpretar los hechos en base a un sinnúmero de factores políticos, económicos y personales. Es por eso que para Diana Taylor el trabajo etnográfico es una puesta en escena. Es la violencia colonial ensayada nuevamente, donde el etnógrafo crea historias ficticias sobre cuerpos reales (2003).

Las etnografías son ficciones antropológicas (Viswesvaran, 1994). Pero hablar de ficción no es invalidar las interpretaciones. Hablar de ficción es reconocer el inevitable fracaso del trabajo etnográfico. Fracaso porque no vamos a encontrar la verdad que andábamos buscando ni al sujeto que queríamos hallar. Ficciones porque somos nosotros los constructores. Sin embargo, la crítica no invalida a la memoria ni tampoco invalida a la etnografía y al trabajo académico. Al final, al escribir la etnografía tal vez no encontramos lo que queríamos, pero sin duda encontramos algo. Los análisis sociales son importantes y necesarios, pero deben ser dimensionados. Además, esta crítica no sólo apunta a los límites del análisis, sino también a la resistencia de muchos a convertirse en sujetos de análisis, y cuando digo muchos me refiero en particular a nosotros, los antropólogos. Es muy fácil analizar a los “otros” y mucho más difícil analizarlos, peor aún si tenemos que hacerlo junto a “los otros”¹⁸.

Al final, todo trabajo académico también trata de compromisos. Algunos circunscriben esos compromisos a metas personales, pero también existen compromisos con ciertos planteamientos políticos y con un colectivo. Reconocer a los otros y reconocernos a nosotros atendiendo a la relación que establecemos es parte del compromiso humano y académico. Es parte de la honestidad a la que Troiullot se refiere, a sabiendas de que alcanzarla es sumamente difícil.

17 Kamala Viswesvaran aborda la compleja relación entre la antropóloga y los “sujetos” que entrevista en su libro *Fiction of feminist ethnography* (1994). Sus reflexiones sobre el tema me han influenciado profundamente.

18 Viswesvaran (1994) también analiza el rechazo de los sujetos “etnográficos” a ser analizados. Existe una literatura relativamente abundante, y mayoritariamente escrita por mujeres, sobre el escribir y pensar la antropología desde la propia comunidad e incluso desde la propia familia, como hizo Ruth Behar (1996). El trabajo pionero en los Estados Unidos fue el de Zora Neale Hurston en comunidades negras rurales. Ver el volumen editado por Alice Walker (1979).

Encontré complejidades que no se pueden simplificar

Siempre me ha desconcertado por qué los más interesados en comprender y cambiar las formas de dominación bárbara que caracterizan nuestra modernidad muchas veces – no siempre– se separan de las personas por cuyo derecho a la complejidad afirman estar preocupados
(Gordon, 1997, p. 4).

Este comentario de Avery Gordon me dejó pensando. Me dejó pensando en los esfuerzos que hacemos por mostrar la complejidad del tema que investigamos y la forma en que después lo simplificamos todo. Me dejó pensando en las interpretaciones que hacemos los antropólogos, en cómo nos desligamos de aquellos con quienes trabajamos y, a la vez, cómo buscamos reafirmar nuestra autoridad afirmando que los conocemos profundamente y hasta íntimamente.

En esta reflexión no se puede escapar a la evidencia de que nuestra vida y la vida ajena es compleja. Sé también que es mucho más sencillo simplificarlo todo, incluso nuestra propia vida. Lo complejo no siempre es hermoso y a veces resulta difícil de entender y de aceptar. Es complejo mostrar que, al contrario de lo que a veces esperamos, ni nosotros ni los otros somos o sólo víctimas o sólo héroes.

Mostrar lo complejo en este trabajo sería contarles sobre el racismo que hay en las palabras de tantos campesinos cuando se referían a “los indios” y a “los negros” o cuando narraban cómo les dolía que los maltrataran, para después reproducir ellos un maltrato similar. Debería ser también contarles sobre mi propio racismo y sobre los maltratos que yo protagonizo. Debería ser describirles cuando ellos y ellas agachaban la cabeza y cómo era la rabia que vi en sus ojos cuando tenían que obedecer. Debería ser atreverme a decir que en muchas ocasiones acepté la obediencia de los otros y la mía ante roles que aprendí a asumir como naturales, roles que hemos cuestionado, deconstruido, rechazado y, sin embargo, repetimos. Todo eso es la complejidad que simplificamos.

Al escribir este texto me he preguntado cómo describir la complejidad. ¿Cómo describo los espacios donde las mujeres no cabemos, donde las mujeres sólo parimos, donde las hijas son un estorbo o son la otra mujer? Y al mismo tiempo, ¿cómo trasciendo esas descripciones y muestro también otras escenas de la vida? ¿Cómo describo el enorme esfuerzo de tantos jóvenes por aprender otras cosas a pesar de las limitaciones? ¿Cómo describo la lucha de tantas mujeres por mostrar que son más que un animal que se embaraza y pare? ¿Cómo hablo de hombres y mujeres que buscan vivir de forma diferente? ¿Cómo describo a personas que no sólo hablan diferente sino que hacen las cosas de forma diferente y, mientras hacen cosas diferentes, mantienen otras cosas intactas y las repiten, no igual pero casi igual? ¿Cómo describo lo ruda, cruel y violenta que es la pobreza en que viven tantos nicaragüenses?

Ignorar todo esto sería perder de vista las dimensiones de lo vivido y lo significativo que hay en los pequeños cambios que observé. ¿Y qué pasa cuando lo inadmisible se vuelve la norma? ¿Cuándo no vemos la crueldad o cuando pensamos que está bien que siga ahí o, peor aún, cuando pensamos que así debe ser? Es por eso que las revoluciones son esperanzadoras, porque nos parece que “ahora sí, ahora sí lo cambiamos todo”.

Mientras buscaba inspiración para no escribir un tieso volumen de páginas, encontré en mis lecturas de Bolaño una de las mejores descripciones de lo que algunas veces, sólo algunas veces, parece el trabajo etnográfico. Dice Bolaño: “También sabía que de alguna manera entrábamos en un territorio en donde éramos vulnerables y de donde no saldríamos sin haber pagado un peaje de dolor o de extrañamiento” (2001, p.192). Pensé que ésa era la respuesta. ¿Por qué algunos se mantienen distantes de quienes consideran que tienen el derecho a expresar la complejidad? Tal vez porque, por múltiples motivos, es en la complejidad donde percibimos con claridad nuestra propia vulnerabilidad y eso a nadie le gusta. Entonces optamos por distanciarnos y simplificamos. Ahora bien, aunque el trabajo etnográfico no exige pagar un peaje de dolor como en el cuento de Bolaño, sin duda hay siempre en este trabajo un extrañamiento, aun cuando afirmemos conocer muy bien casi todo: la gente, el lugar y el tema.

El extrañamiento es eso que te hace salir de vos misma y verte desde afuera, aunque también y siempre desde adentro. Y eso es difícil. Nos enfrentamos a tener que entender qué sentimos cuando decimos y hacemos, cuál es el significado de todo lo que vemos, qué hay tras esa maraña que es la vida. Respuestas hemos encontrado varias, todas ellas parcialmente correctas y algunas erradas, pero todas importantes para intentar comprender el mundo y entender cómo cambiarlo. La mía es una interpretación más, una posible respuesta entre muchas, un aporte tal vez acertado en ciertas ocasiones y, sin duda, desubicado en otras.

Luis se reía de mí cuando le contaba que yo lloraba cada vez que en el avión que me llevaba a Managua sobrevolábamos el lago de aquel pueblón que es la capital de Nicaragua. Me decía: “Ay Fernanda, si llorás por la patria, tenés que llorar por algo grande, no por un lago podrido”.

No debo llorar por eso, pero lloro por casi todo. No me gusta llorar en público –aunque a veces no puedo evitarlo– porque el llanto es siempre símbolo de debilidad, aunque en realidad no sea así. A veces lloro de alegría, muchas veces lloro de rabia. Lloro por odio, por compasión, por despecho, por tristeza, por nostalgia, porque me duele. Lloro porque quise a alguien y porque me dejaron de querer, lloro porque me arrepiento y porque después quiero volver a hacerlo. Curiosamente, no lloro cuando recuerdo el olor angustiante que sentía cruzando los puentes de Tegucigalpa o cuando aparecen en mi memoria los enormes árboles de la calle que nos llevaba al centro de San Pedro Sula. Yo lloro cuando sobrevuelo un lago podrido, cuando veo los techos de zinc, los cocales, los palos de mango, cuando siento el calor en la cara y respiro un aire tibio y denso. Entonces lloro y prometo siempre que no volveré a llorar.

Diana Taylor se preguntó “cómo llegamos a habitar e imaginar nuestro cuerpo como una co-extensión de lo que nos rodea y de nuestro pasado, enfatizando la naturaleza porosa de la piel en vez de su calidad contenida” (2003, p. 82). No sé cómo hacemos eso. Lo que sé es que las historias y las memorias tienen un peso enorme. Casi todo deja una huella en el cuerpo, aunque esa huella no sea siempre visible.

Yolanda me contó una vez que cuando le dicen algo feo ella no responde, se va a un rincón, “como si fuera cipota” y llora y piensa que quisiera que llegara su mamá –que está muerta– y se la llevara. Ella ya no recuerda cuántos hijos tuvo ni los quiere recordar y no conoció a su papá porque lo mataron en la guerra. Está con Felipe y Felipe está con ella. Y ya. Siempre pienso en ella y en su lloro. Pienso en lo que sus palabras dicen y no dicen y en lo mucho que me gustaría reconfortarla, como si hacerlo hubiera sido el único fin de mi trabajo. Pero no lo fue.

Fue no la necesidad de “estudiar”, sino la de comprender qué piensa y siente una población que también hizo la Revolución y luchó por ella o contra ella. Analizaré

sus memorias, intentaré dilucidar en voz alta –que no es lo mismo que dar voz– sus sentimientos, sus interpretaciones y sus pensamientos.

Desde la nación “soñada” a la nación real

En Fátima el desfile del 15 de septiembre era una de las actividades más esperadas por las jóvenes del Centro. Aun sin palillonas, banda o comparsa que bailar, todas estaban realmente ilusionadas en participar en el desfile. Se pintaron, se peinaron y las que no tenían uniforme escolar buscaron una camisa blanca y una falda azul. En el desfile irradiaron orgullo. Ahí ya no eran las “campesinitas” que llegaban a estudiar la primaria donde las Hermanas. Eran estudiantes como las otras muchachas del pueblo. Y no sólo celebraban las fiestas patrias sino que, con una seriedad digna de un lunes por la mañana, cantaban el himno nacional y declamaban a Rubén Darío: “Si la patria es pequeña uno grande la sueña”.

Nicaragua ha sido soñada de muchas maneras, pero como afirma Erick Blandón, la gran mayoría hemos aprendido a imaginarla de una única forma: “mestiza, hispanoparlante, heterosexual, masculina y católica” (2003, p. 29). Hay ritos, una historia, ciertos héroes y muchos sabios que señalan la existencia de la “esencia” nicaragüense. Así se naturaliza una historia y una identidad –étnicamente mestiza– que confirman el vínculo cuasi biológico, y por tanto inquebrantable, entre la población y algo que llamamos nación. Quienes han forjado esta noción de nación se han adjudicado el rol de padres de la patria y de garantes del futuro. Desde las tribunas estatales ellos dieron, y dan, legitimidad a sus privilegios políticos y económicos basados en la responsabilidad que han asumido de defender a la nación y a sus ciudadanos.

Pero la construcción de una nación homogénea no ha sido un proceso fácil, exento de contradicciones y, mucho menos, finalizado. En el caso de Nicaragua, la Costa Caribe y su población han sido una de las incómodas evidencias de la dificultad de lograr esa homogeneidad en un espacio heterogéneo. Confrontados con la “dividida” nación, los orgullosos herederos de la tradición española han perseguido la “unidad” del territorio y el avance mestizo hacia el Caribe ha sido una pieza clave en el proyecto colonizador. La historia de la región de Siuna –localizada en lo que hoy es la Región Autónoma del Atlántico Norte (RAAN)– se inserta en esta narrativa colonizadora. Los migrantes mestizos que llegaron a la región fueron punta de lanza de un proyecto político, económico y cultural que ha buscado la “inclusión” de la zona. A la región que colonizaron se la conoce hoy como la frontera agrícola.

Sin embargo, esos hombres y mujeres mestizas eran, y son, representantes de una nación a la cual ambiguamente pertenecen, no sólo por su condición de clase, también por su oscuro mestizaje, ambas características inseparables. La ambigüedad de su ciudadanía se hace evidente en un discurso letrado que exalta al campesino y, al mismo tiempo, lo menosprecia, lo denigra y lo excluye. La población campesina reconoce esa ambigüedad y muestra, por un lado, deseo de inclusión –probar ser dignos de ciudadanía– y por otro, rechazo a la forma en que ese Estado Nación se ofrece a incluirlos.

Muchos han demandado pertenecer a la nación, pero en sus propios términos. Otros han mostrado un callado y avergonzado reconocimiento de su supuesta condición de inferioridad, dando la razón a quienes –el gobierno, los patronos, los maestros, los

doctores, los comerciantes, quienes trabajan en proyectos de desarrollo– dicen que ellos y ellas son menos. Viendo todo esto, es comprensible el esfuerzo de las jóvenes del Centro durante el desfile patrio, empeñadas en demostrar que son como las demás jóvenes del pueblo y no las “campesinitas” que bajan de la montaña a estudiar. A pesar de su esfuerzo, el hecho de estar cursando la primaria tan mayores, al final de la adolescencia, muestra que ellas y sus familias no son vistas ni tratadas como iguales.

El término “montaña” tiene muchas connotaciones. Etimológicamente, es un terreno elevado o un territorio aun selvático. En el imaginario sandinista la montaña fue el lugar por antonomasia de la lucha guerrillera, el espacio donde esconderse de la Guardia. Consideraron también que la dura vida en la montaña forjaba a los guerrilleros. En el campo nicaragüense, “montaña” es el término que se emplea para los lugares que están en el interior de un territorio. En el imaginario rural, la montaña es lo más rural de lo rural, por ser lo más “selvático”, lo menos “domesticado”. Los campesinos que viven en la montaña llegaron hasta ahí porque no tenían tierra o dinero para comprar un terreno en zonas más cercanas a los poblados. Montaña es lo que algunos han llamado la frontera pionera y abarca zonas de la nueva y de la más vieja frontera agrícola (Maldidier, Antillón & Groff, 1993).

La región de Siuna fue hasta hace tres décadas parte de la montaña nicaragüense. Hoy la mayor parte de este municipio es catalogada como la vieja frontera agrícola. La población campesina de esta región ha sido una de las principales actrices de la historia nacional de finales del siglo 20. Fue también en nombre de esta población campesina que se hizo la Revolución y fue en su mayoría esta población la que luchó contra la Revolución. Es la historia de la población de esta región y de la que migró hasta aquí la que busqué para comprender su relación con el proyecto revolucionario.

La conquista de la frontera agrícola

A finales de 1870, inició un lento pero constante proceso de migración desde el Pacífico y el centro de Nicaragua hacia la región Centro-Caribe. Los primeros colonos que incursionaron en la zona central de la Costa Caribe lo hicieron a título personal. No existía tras ellos un impulso estatal ni tampoco la intención de colonizar tierras para cultivar o criar ganado. Estos migrantes eran comerciantes atraídos por el ímpetu económico de una zona donde empresas extranjeras extraían madera y hule, cultivaban bananos y buscaban minerales¹⁹.

A fines del siglo 19 se habían conformado ya varios asentamientos en las orillas de los ríos Tuma y Grande de Matagalpa, a través de los cuales se sacaba el hule que los comerciantes acopiaban y llevaban hasta La Barra, en la desembocadura del río Grande. Allí vendían el hule y con las ganancias se abastecían, entre otros productos, de pólvora y tabaco que después contrabandeaban en regiones del interior de Matagalpa.

Fue hasta fines de 1880 que el Estado nicaragüense logró desplazar la frontera colonizadora más allá del límite establecido a inicios de ese siglo, creando, en opinión

19 Para profundizar más en la historia de la zona central de la Costa Caribe las principales fuentes que utilicé fueron: Ronnie Vernoy (2000) *Para una mina de oro se necesita una mina de plata: historiando sobre la Costa Caribe de Nicaragua* y Germán Romero Vargas (1995) *Las Sociedades del Atlántico de Nicaragua en los siglos XVII y XVIII*. También, Dora María Téllez (1999), que en *¡Muera la Gobierna!* analiza la historia de las regiones del centro-norte de Nicaragua, frontera con la Costa Caribe.

de Téllez, las condiciones para incorporar la Reserva Mosquitia en 1894 (1999). La anexión de la Reserva y las incursiones a la Costa Caribe generaron la presencia en la zona de un aparato coercitivo y de un engranaje burocrático en algunos puntos de mayor interés. Esto permitió a los representantes del Estado forjar una base clientelar local –conformada en su mayoría por migrantes mestizos– y negociar concesiones con empresas extranjeras, buena parte de ellas estadounidenses.

El avance colonizador del Estado mestizo no sólo se llevó a cabo en la Costa Caribe. Al mismo tiempo que inició el lento movimiento estatal hacia el Caribe, el gobierno expropió total o parcialmente la tierra a pobladores indígenas de Matagalpa, Jinotega y Boaco²⁰. Como en el pasado colonial, la economía de la joven nación nicaragüense se asentó sobre las tierras y las espaldas de la población indígena. Esta expropiación formó parte de un proyecto modernizador que buscaba atraer inversión extranjera y migración europea para así “mejorar la raza” y abrir Nicaragua al mundo.

La población indígena no aceptó pasivamente la expulsión de sus tierras. Lo prueba el levantamiento armado de los indígenas matagalpas en 1881. El gobierno respondió violentamente, miles de indígenas fueron asesinados y muchos huyeron a las montañas del noreste del departamento, incursionando paulatinamente en la Costa Caribe. Gould afirma que, a pesar del ataque del Estado-Mestizo, varias comunidades indígenas sobrevivieron porque lucharon (1998). Sin embargo, aun cuando muchos de estos pobladores siguieron identificándose en oposición a los mestizos y continuaron promoviendo su organización política, social y cultural, el embate del gobierno y la violencia que marcó el inicio del proceso dejaron heridas profundas. Después de un tiempo, muchos indígenas acabaron abrazando una identidad mestiza, por necesidad de sobrevivencia en un medio hostil o por acceder a los beneficios que esa identidad podía otorgarles en aquel momento.

A fines del siglo 19, al mismo tiempo que se hablaba de modernidad, de nación y de ciudadanía, se expropiaba violentamente a los pueblos indígenas de sus tierras y se denigraba a la población indígena y negra que habitaba el Caribe nicaragüense. La realidad mostraba que sólo algunos serían ciudadanos de la nación y que todos los que por su raza, religión, organización política o independencia económica se distanciaban de la narrativa nacional que las élites del Pacífico promovían, serían considerados un impedimento para alcanzar la “modernidad”. Ante el obstáculo que representaba el “otro”, la solución fue “integrarlo”. Una metódica labor de integración fue acompañada de un discurso letrado sobre el pasado, el presente y el futuro de la nación nicaragüense que cimentó lo que Jeffrey Gould llama *el mito del mestizaje* (1998): Nicaragua concebida como una nación exclusivamente mestiza.

El movimiento migratorio hacia las regiones centrales de la Costa Caribe se incrementó a inicios del siglo 20 con el apogeo de la minería en la zona. Se aceleró a inicios de los años 50 con el auge de la economía exportadora. El área que esa población migrante fue colonizando es conocida como la frontera agrícola. Una frontera en muchos sentidos. Es una frontera física entre regiones ganaderas y los bosques del trópico húmedo. Es una frontera cultural y racial entre regiones mestizas y territorios indígenas y negros. También es una frontera institucional marcada por la limitada presencia del Estado, por la lejanía de los centros políticos del Pacífico y, cada vez menos, de los del Atlántico, y por la exclusión económica y social de la gran mayoría de

20 Jeffrey Gould en *To die in this Way: nicaraguan indians and the myth of mestizaje, 1880-1965* (1998) y Dora María Tellez en *¡Muera la Goberna!* (1999) describen este proceso.

quienes la habitan (Larson, 2002).

La migración hacia esta región se ha basado en dos falsas premisas. La primera, que “la tierra en la Costa Caribe es nacional”, lo que significa que es una tierra que le pertenece a cualquier ciudadano nicaragüense que se asiente en ella, la trabaje y la reclame. Esta afirmación niega los derechos de los pueblos de la Costa Caribe sobre sus territorios. La segunda premisa es que “lo que sobra en Nicaragua es tierra”. Y en consecuencia, “¡vayan, agarren tierra y trabájenla”. Aunque es cierto que en Centroamérica Nicaragua tiene una de las densidades poblacionales más bajas, nunca hubo en el país “tierra libre”. Ambas premisas oscurecen una historia agraria donde la tierra se ha adquirido expulsando a quienes en ella viven (Mendoza, 2004).

“La vida del campesino es la de la piedra: vivir rodando”

La migración interna ha sido la base del “desarrollo” agrario en Nicaragua, causando dos grandes problemas, agudizados a partir de los años 90 con el rápido incremento de la migración a las regiones autónomas del Caribe. Primer problema: los migrantes mestizos han expulsado paulatinamente a la población indígena y negra de sus tierras, incrementando los conflictos raciales y territoriales en la región. Segundo problema: la población migrante privilegia la ganadería extensiva sobre otras prácticas productivas por ser la tarea que más ingresos proporciona. Esto ha ido destruyendo el bosque y desgastando los suelos en una zona con tierras de vocación boscosa.

El desgaste de los suelos disminuye la productividad de las parcelas en unos pocos años y lleva a la población campesina más pobre –la que depende en mayor medida del cultivo de granos básicos– a volver a emigrar. Otro problema es la presión de los ganaderos mayores, que buscan extender sus propiedades. La migración ha sido la vía para que los más pobres logren adquirir una parcela, para que los campesinos medios y los campesinos finqueros, consoliden su capital y para que los grandes hacendados extiendan sus propiedades.

La frontera agrícola transforma el paisaje: convierte el bosque en potrero y provoca un constante movimiento. Las presiones para vender tierras son el pan de cada día. Ante la pregunta ¿por qué vende su finca?, no es raro que algunos campesinos pobres respondan: “Es que, usted sabe, donde hay un rico no puede vivir el pobre”. Por eso la historia de muchos campesinos pobres que migraron a la región de Siuna es una historia migratoria de al menos dos generaciones. Muchos lo grafican así: “La vida del campesino es como la de la piedra: vivir rodando”.

Hoy, las presiones demográficas en el campo, la inseguridad, violencia e impunidad que caracteriza las zonas rurales y las pocas oportunidades que tienen los campesinos pobres que emigran para consolidarse económicamente en el territorio, llevan a un continuo desplazamiento en busca de más tierras, de tierras más baratas y mejores, o en busca de aislarse de cualquier presión. La migración –sólo se detuvo en los años 80 por la guerra–, es un eslabón más en el círculo de pobreza del que muchos no logran escapar.

Por el constante movimiento y por su heterogeneidad, la frontera agrícola ha sido clasificada en tres regiones. Está la vieja frontera agrícola, una región con más de cuarenta años de haber sido colonizada, que expulsó a su población y que es mayoritariamente ganadera. Está la que es conocida como nueva frontera agrícola, con entre veinte-treinta

años de haber sido colonizada, caracterizada por un doble flujo migratorio y por la paulatina consolidación de la ganadería. Finalmente, está el frente pionero, una zona con menos de diez años de haber sido colonizada, con una masiva inmigración y cuya población centra sus actividades en la producción de granos básicos con el objetivo de adquirir después ganado. Mientras más antigua es la frontera agrícola, mayor es la concentración de la tierra y mayor el número de campesinos pobres –con muy poca tierra o sin tierra– que se ven obligados a emigrar (Maldidier, et al., 1993).

Huyendo de la pobreza y del patrón: “Es feo ser mandado”

La gran mayoría de los campesinos que migran a la frontera agrícola lo hacen huyendo de la pobreza y de una vida ligada al patrón. Al explicar por qué decidieron migrar a la zona de Siuna, algunos migrantes más antiguos afirman: “Es que es feo ser mandado”. Don Chepe, nacido en la zona cafetalera del departamento de Matagalpa, emigró en los años 60 con su familia a la región de Waslala –entonces parte del municipio de Siuna–. Cuenta don Chepe:

Nosotros éramos pobrecitos, pobrecitos. Mi papá no tenía tierra, entonces se ubicó donde un patrón en La Dalia, porque en ese tiempo el que no tenía vivía empatronado. Donde nosotros ya nos criamos un poquito. Entonces dijo mi papá: “Bueno, ya nosotros nos vamos a ir a la montaña, ya ustedes pueden trabajar, yo ya no quiero seguir dándole trabajo al patrón”. Así fue que nos fuimos a esa zona.²¹

Esteban también nació en el departamento de Matagalpa, pero no en una zona cafetalera, sino en Matiguás, un área ganadera que en los años 40 había sido la frontera pionera de ese departamento. Esteban llegó a Fátima a inicios de los años 70. Explica así el motivo de su migración:

Mire, yo era un trabajador que trabajaba de sol a sol al machete: en socola, en derriba y en postería sirviendo a los adinerados allá en el lugar donde vivía yo. Pero me quise venir para acá, porque me cansé. Estuve más de dieciocho años sólo trabajándole a los demás. Entonces eso me hizo ya pensar diferente, a hacer mi vida propia.²²

La sociedad en la que campesinos como don Chepe y Esteban crecieron era patriarcal, feudal, autoritaria y jerárquica. En sus comunidades imperaba la figura del patrón: con mucha tierra, con grandes ingresos y con buenas relaciones con la gente del pueblo y la ciudad. La relación del campesino pobre con los pueblos estaba mediada por patrones con quienes establecían en muchos casos una relación de compadrazgo. El compadrazgo se convertía en un contrato social. El patrón, que podía ser compadre, le daba crédito, empleo, tierra y protección al campesino pobre y ese campesino le retribuía con trabajo y lealtad. Como explica Esteban, era una relación de subordinación, en la

21 Entrevista, 6 diciembre 2006.

22 Entrevista, 12 diciembre 2006.

que el campesino no tenía vida propia. Su vida era obedecer al patrón. Son relaciones así las que continúan imperando en buena parte de las zonas rurales de Nicaragua.

La sociedad rural no está dividida sólo entre hacendados ricos (patrones) y campesinos pobres (mozos). En regiones donde la concentración de la tierra aún no es tan desigual, por ejemplo en la nueva frontera agrícola, pueden convivir campesinos-finqueros –campesinos que han logrado consolidarse en el campo y acumular ingresos–, campesinos pobres con tierra, campesinos pobres sin tierra y trabajadores rurales (Maldidier & Marchetti, 1996). En zonas así los campesinos-finqueros con más ingresos se convierten en los hombres fuertes. La relación entre los campesinos pobres y los “hombres fuertes” es menos dependiente que la que se establece con los patrones. A medida que las desigualdades se incrementan, hay una mayor concentración de los recursos y menos posibilidades de autonomía para los más pobres, que en la mayoría de los casos pierden la tierra que tuvieron. Una de las características de la vieja frontera agrícola es precisamente una mayor concentración de la tierra. Allí las relaciones rurales comienzan a parecerse a las que caracterizaron los lugares de donde muchos campesinos pobres emigraron.

Don Chepe y Esteban muestran que cuando la población campesina pobre emigra lo hace huyendo de un mundo desigual. Con la migración buscan dejar atrás una vida con pocas opciones: quieren dejar atrás al patrón, abrirse un espacio propio en la montaña y prosperar. En la montaña el campesino migrante se ve a sí mismo libre y fuerte: él domestica lo salvaje, él lleva la “civilización” a la selva. Aunque a medida en que hay menos selva y tierra “libre” esa visión colonizadora se ha ido atenuando, ese imaginario continúa presente en la mente de muchos campesinos. También es cierto que existen otros motivos por los que la población migra: han sido forzados a salir de sus propiedades, huyen porque cometieron algún delito o para evitar conflictos o entran a la montaña no con la intención de asentarse como colonos sino para adquirir tierra y después venderla.

Por lo general, buena parte de la población campesina migrante carga consigo la esperanza de quien emigra: llegar a un lugar donde los sueños de prosperidad se hagan realidad. En la frontera agrícola ese sueño se expresa a través de lo que Taylor llama un escenario de descubrimiento y conquista (2003, p. 54). Para Taylor, ese escenario –a la luz del cual muchos campesinos entienden su migración– tiene un poder afectivo y explicativo que oscurece las implicaciones del proceso migratorio. Digo “oscurece” porque la historia de la migración campesina no es una historia de prosperidad y civilización, sino en muchos casos la de una difícil conquista de un espacio físico expulsando a la población que habitaba ese espacio.

En la puesta en escena del “descubrimiento”, la población campesina que migra se coloca en contraposición a la población indígena que habita el Caribe Norte reafirmando exclusiones y acentuando antagonismos. Los campesinos mestizos se consideran legítimos receptores de derechos, perciben a la población indígena como primitiva e inferior, de la que no se pueden fiar. Son esas concepciones las que marcan la relación de buena parte de la población campesina mestiza con los pueblos indígenas que habitan la región.

La migración está basada en un enorme esfuerzo individual y en el trabajo constante, dos valores fundamentales en la vida campesina. En el campo es común escuchar que uno debe progresar por sí mismo y con mucho esfuerzo. Esa narrativa de trabajo duro y lucha personal también ha sido utilizada para justificar las diferencias sociales. Si unos tienen más que otros es porque trabajan más y si otros tienen menos es por falta de suerte o por haraganería. También es parte de esa narrativa que la relación con el poder

(el patrón / hombre fuerte) es un asunto personal y así debe permanecer. Todo lo que sea colectivo es considerado como perjudicial a esa relación y, por esto, es rechazado.

Aun cuando la migración expresa también oposición a las relaciones de subordinación que vivían en sus lugares de origen, eso no significa que los campesinos no migren cargando con esos valores de la sociedad campesina. Aunque muchos no quieren tener patrón, la meta de casi todos es llegar a ser ellos algún día los “hombres fuertes” de su comunidad o, al menos, hombres reconocidos por la prosperidad económica que han alcanzado. Tras la aspiración a ser “hombres fuertes” está el deseo de tener autoridad para poder mandar más allá de sus fincas, pues dan por sentado que sobre su tierra, sus animales, su mujer y sus hijos son ellos los que mandan.

La montaña: un mundo de aislamiento y de violencias

El mundo rural es un mundo violento. No impera en él ni la institucionalidad ni la legalidad. Impera el poder de unos hombres sobre otros, domina la fuerza que tengan para mandar y para castigar. Esta historia de violencia aunada al aislamiento explica también el por qué de sociedades tan cerradas y con una violencia tan contenida.

Cuando cuentan las razones que los llevaron a emigrar, algunos describen ranchos quemados, animales muertos, siembros perdidos. En sus relatos abundan ladrones que les roban animales o el dinero de la cosecha. Hay historias de asesinatos por “celos”, por tierra, por venganza, por “envidia” o por peleas entre borrachos. Violencia, impunidad e injusticia son una constante en sus vidas. A partir de estas experiencias, todo lo que sea extraño puede ser hostil y es tratado con cautela y desconfianza.

El aislamiento es un factor que marcó y que marca de manera fundamental la vida en la frontera agrícola. Aunque hoy ya existen más caminos y más poblados, la vida en las zonas de frontera –en particular en la frontera pionera– continúa caracterizada por el aislamiento. Las comunidades más pobres están mal comunicadas y alejadas de los principales centros de comercio. Estas comunidades no son realmente “caseríos”, sino fincas dispersas en un territorio. Muchas veces hay que caminar unas dos horas para llegar al rancho del vecino. Debido al aislamiento y a la dispersión no está arraigado el sentido de comunidad y la finca se convierte en el centro del mundo campesino. Esto fortalece aún más la identidad individual con que la población emigra desde sus lugares de origen, motivación que les impulsa a buscar suerte en lugares apartados. A pesar del aislamiento, las relaciones sociales en este mundo se extienden más allá de la finca e incluyen a familiares, compadres y conocidos que también migraron y viven en otros lugares de la zona.

Aunque hoy ya hay más acceso a información y mayores facilidades para “bajar” a los poblados, la vida se circunscribe generalmente a la finca y eso condiciona un limitado acceso a la educación y a la salud. La capilla²³ es uno de los pocos espacios donde se establecen relaciones con otros miembros de la comunidad. En la capilla conocen a sus vecinos, se hacen compadres y establecen redes de conocidos con los que, entre otras actividades, bajan al pueblo a vender sus productos, mayormente frijoles.

23 Actualmente es cada vez más común que la casa de oración ocupe también ese espacio, ya que es creciente el número de pobladores de la zona que son evangélicos.

La religión ha jugado un rol esencial en la vida de los campesinos de la montaña. Para muchos la religión les indica cómo actuar “correctamente” y las celebraciones en la capilla son uno de los pocos espacios de socialización que los vincula a la vida que dejaron atrás. Se siente esto con particular fuerza en las comunidades más alejadas, donde la población tiene menos contacto con los pueblos.

Como en otras regiones de Nicaragua, la tradición religiosa de la mayoría de la población que habita en esta región es sumamente conservadora. En los años 70, el trabajo y la prédica de los párrocos de Siuna intentaron modificar muchos aspectos de esa tradición, pero sólo lograron influenciar a un pequeño sector de la población, la ubicada en las comunidades más antiguas del municipio. En los años 90 los nuevos sacerdotes que llegaron cambiaron prédicas y mensajes y buena parte de la población que hoy vive en la zona migró en esos años y formó sus concepciones religiosas en otros municipios.

El catolicismo desde el que muchos interpretan el mundo no sólo refuerza, sino que naturaliza, los valores fundamentales del orden social en el que crecieron: un orden patriarcal, autoritario y jerárquico. Para esos campesinos, Dios es como el patrón: protege y a la vez castiga. Muchos continúan pensando que “ser pobre es voluntad de Dios” y que los problemas que enfrentan y las desgracias que sufren son castigos divinos. Con fe en Dios partieron hacia la “montaña”, esperando que sea Dios quien los ampare y proteja²⁴.

La Nicaragua campesina y mestiza o el pasado que se quiere borrar

En 1966 la FAO evaluó el potencial ganadero de la zona de Siuna. Esta fue una de las conclusiones a las que llegó R. Van Vaerenbergh, autor del informe:

Actualmente, esta gente [migrantes campesinos] se asienta sin ningún recurso financiero o ayuda, abren el bosque poco a poco, viven en un nivel de subsistencia durante 10 ó 20 años. Después de ese período, y si tienen suerte, se convierten en pequeños finqueros con ingresos ligeramente superiores a los niveles de subsistencia. Ese sistema anacrónico no debe continuar siendo permitido. Un programa especial para los nuevos colonos debe prepararse para permitirles alcanzar de una vez un estándar de vida que supere la mera subsistencia (FAO, 1966, p. 25).

La mención a lo “anacrónico” recuerda la manera en que Pablo Antonio Cuadra –intelectual nicaragüense y defensor acérrimo del mestizaje nacional– describió a la población campesina del país. En “El nicaragüense”, una compilación de ensayos, Cuadra afirma:

24 El estudio de Peter Marchetti “El movimiento campesino de Matiguás” (1985a), realizado a mediados de los años 80, ha sido clave para entender el mundo campesino de la frontera agrícola, en particular en relación a la religión, a la organización comunitaria y a las relaciones de poder.

En nuestra tierra también “conviven” no sólo culturas tan primitivas como la de los Sumos...o culturas un poco más evolucionadas como la de los Misquitos...sino también situaciones culturales diferentes de edad como las del sembrador de milpas de las riberas del San Juan, o las del raicillero, o las del peón campesino de Chontales o de Matagalpa, o las del poblador de nuestras aldeas y caseríos de las regiones incomunicadas del interior, y así en una escala de diferencias no sólo espaciales sino temporales (1997, p.179).

Esas “situaciones culturales diferentes de edad” son las del sistema anacrónico que menciona Van Vaerenbergh cuando describe la vida de los colonos de la frontera agrícola. Pero si Van Vaerenbergh señala las condiciones económicas como las causantes del “anacronismo”, Cuadra las explica como causadas por la cultura. En su texto no aparece la palabra “pobreza”, tampoco menciona las desigualdades sociales. Cuadra habla más bien de diferencias espaciales y temporales. En su descripción aparece claramente una línea recta que parte del indio primitivo para llegar al moderno mestizo ciudadano. Ése es el camino a la modernidad, un camino donde Cuadra ignora a la población negra, define a la población indígena como “lo primitivo” –el atraso cultural– y coloca al campesino como sujeto diferente de edad vis a vis al hombre ciudadano, del que probablemente Cuadra se siente su exponente más insigne. Si a esta línea cultural superponemos la tácita racialización en juego, veremos que el campesino al que se refiere Cuadra es un mestizo “aindiado”, más cercano a lo indio que al mestizo cuasi blanco. Para Cuadra, este campesino vive en un presente que no ha dejado de ser pasado.

Cuadra es representante no sólo de la intelectualidad nicaragüense de fines del siglo 20. Es también un claro ejemplo de la rancia mentalidad de las élites políticas de este país. Esas élites han afirmado que el problema de Nicaragua no son las estructuras desiguales, la carencia de justicia o la exclusión. Para ellas el problema son los sujetos. Mientras la población indígena debe ser “incorporada” a la Nación –bajo la lógica del mestizaje–, la población campesina debe ponerse a tono con el resto de la Nación, debe “desarrollarse”. De la población negra ni se habla.²⁵

El discurso racial de esas élites reclama a Nicaragua como una nación mestiza, representando en el mestizaje lo mejor de dos mundos. Pero no todos los mestizos son iguales. La población campesina que describe Cuadra se encuentra en un dudoso espacio y a ella, como a la población indígena, también se la representa de manera dual. Se menosprecian las formas de vida y de trabajo campesinas, a la vez que se idealiza al hombre del campo. Esto no quiere decir que en ese discurso se equipare al mestizo campesino con el indígena. Por muy menospreciada que sea, la población campesina es ubicada siempre uno o dos peldaños por encima de la población indígena. Es más, la población campesina tiene la misión de incluir al “otro”, al indígena. Como son los campesinos los que extienden el mestizaje, de ahí derivan ciertas loas a su papel social.

La ambigüedad con la que se describe y representa al campesino mestizo expresa el rechazo hacia quienes en sus estilos de vida están cercanos a un pasado que muchos quieren borrar. Ese rechazo no se basa sólo en aspectos culturales o en prejuicios raciales, también se asienta en desigualdades económicas y espaciales. Los ciudadanos –ricos, clases

25 Ver el libro de Germán Romero Vargas: *Las estructuras sociales de Nicaragua en el siglo XVIII* (1988). En él describe el rol de la población negra en la conformación de la sociedad del Pacífico. En el año 2007, en “Tambor olvidado”, Sergio Ramírez Mercado acuñó el término “triple mestizo” para explicar que el mestizaje en el Pacífico incluyó a la población negra que allí habitaba (2007).

medias y pobres- desprecian al campesino. Se burlan de la “ignorancia” campesina, los menosprecian por su pobreza y los racializan. La gente de los pueblos se refiere a los campesinos pobres como “esos indios”, con una inflexión en la voz muy peyorativa. Se afirma que son simples, manipulables, que sólo saben beber guaro, que no entienden nunca lo que se les explica y que para lo único que sirven es para el machete.

Durante la Revolución se intentó trascender muchas de estas representaciones pero en ciertos espacios oficiales continuó percibiéndose la subestimación de las prácticas campesinas y del mundo de estos pobladores. Un ejemplo fue la forma en que Jaime Wheelock, ministro del Ministerio de Desarrollo Agrario y Reforma Agraria (MIDINRA) y miembro de la Dirección Nacional del FSLN, describió la economía campesina: “abigarrada, dispersa, primitiva y dislocada” (1981, p. xxiv).

La idealización del campesino: otra cara del rechazo

La otra cara del rechazo es la idealización. Si en Nicaragua llamar a alguien “indio” es un insulto, también es un sinónimo de valentía y de arrojo. El campesino deja de ser “indio bravo” para ser representado en muchas ocasiones como el mozo obediente, el ya “civilizado”, el que acepta el orden de la Nación y el mando de sus patrones.

En la sociedad nicaragüense se ensalza a los campesinos como imagen viva de la idiosincrasia del pueblo, se les ve como mujeres y hombres sencillos y trabajadores, “pobres pero honrados”. Hace unos años, mientras leía los comentarios hechos a una exposición de fotos me encontré con esta frase: “Francamente, se ve reflejada la bondad y la inocencia de los matagalpinos, sobre todo los de la zona rural son un pueblo noble” (Simpson, s.f.). Suele suceder que de esa visión romántica se salta velozmente al rechazo. Así, mientras Omar Cabezas hablaba de la pureza del hombre del campo en sus relatos guerrilleros, afirmando que eran hombres sencillos con un “sentimiento histórico de rebeldía” (1983, p. 251), Wheelock mostraba el otro lado de la representación tradicional –el atraso–, sin reconocer la lógica que hay tras muchas de las prácticas que criticaba. Desde la óptica del patrón, del rico y del ciudadano, el campesino es un mozo leal y, al mismo tiempo, uno de los muchos obstáculos para llegar a la modernidad.

Esta dualidad en la representación cumple con muchos fines. En primer lugar, encubre el racismo de la sociedad nicaragüense. En Nicaragua, como en otros países, ser calificado de racista es uno de los peores insultos, aun cuando palpemos que hay racismo desde la casa de las abuelas hasta las oficinas de los ministerios, pasando por mercados, buses, bancos, aulas de clase y comedores. Todos podemos contar cientos de anécdotas, comenzando con la del día en que naciste, cuando dijeron las vecinas que eras bonita aunque fueras “morenita”. En segundo lugar, el constante ir y venir entre la idealización y el rechazo encubre algo que vemos cotidianamente: la naturalización de una supuesta inferioridad que explica la pobreza. Así se legitiman desigualdades y se reafirma la autoridad de unos sobre otros.

En el día a día nos topamos muchas veces con personas que afirman que la causa de la pobreza está en los sujetos, que ésa es una condición natural, casi atávica, que alguna gente carga fatalmente o por su incapacidad de superarla. Desde esa perspectiva nacen estas frases: los pobres no saben, los pobres no pueden. Y la peor de todas: los pobres no quieren algo distinto, “les gusta vivir así”. Estas afirmaciones suponen que algunos saben más que otros y pueden más que otros y, por eso, tienen mayores derechos y

autoridad y merecen privilegios.

El campesino no forma sus percepciones sobre sí mismo al margen de estas narrativas. Se percibe igual, a partir de todos esos prejuicios. Su visión sobre sí mismo está influenciada por la internalización de las jerarquías sociales y raciales y, a la vez, por la lucha que emprende para demostrar que no es menos, que en esos prejuicios hay algo errado. En muchos campesinos vemos mezclados el deseo de ser reconocidos como iguales a los ciudadanos –los otros mestizos– y el rechazo a quienes los denigran y agreden.

Una de las formas en que la población campesina ha reafirmado su rol en Nicaragua y su igualdad ante el resto de la población ha sido subrayar su tarea de colonizadores. Desde el Pacífico, el Estado popularizó una narrativa colonizadora que coronaba la labor de quienes migraban. Según ese discurso, los migrantes, “valientes” y “trabajadores”, son los legítimos y verdaderos ciudadanos de la Nación, pues llegan a civilizar las tierras y los pueblos de la Costa Caribe. Fue este discurso el que se empleó para manejar los conflictos agrarios en el campo a mediados de los años 50. Es este discurso el que muchos campesinos evocan para justificar su derecho a la tierra en la región que colonizan. Es este discurso el que influencia sus concepciones de superioridad sobre la población indígena de las regiones a donde migran.

Hay racismo en los campesinos mestizos, migrantes y colonizadores

Para muchos campesinos la migración no es sólo una vía para salir de la pobreza. Es también una reafirmación de valor y de ciudadanía. Con esa óptica se separan de los indígenas, afirman que llevan la civilización a la selva y reafirman su condición de mestizos, quienes según la historia nacional escrita en el Pacífico, son los legítimos ciudadanos nicaragüenses. Desde esta perspectiva, la población indígena y negra no sólo carece de derechos, sino que –como lo afirma Cuadra–, es inferior o “no es”.

En regiones como Siuna, la relación entre campesinos mestizos y pobladores indígenas ha estado marcada por la separación espacial y por el antagonismo. A pesar de que muchos campesinos establecieron relaciones comerciales con pobladores indígenas, e incluso se hicieron sus compadres, lo que más impera es la desconfianza de los unos hacia los otros y las distancias. En el poblado de Siuna la separación ha sido más evidente por la segregación racial que se dio dentro y fuera de la mina. Platicándome sobre “la vida de antes” en Siuna, don Cirilo me contó:

En la mina trabajaban más miskitos y negros y a los miskitos no les gustaban mucho los mestizos. Los miskitos caminaban en grupos y si veían a un mestizo solo lo apuñalaban. Pero los castigaron y cambió y nosotros comenzamos a entrar por la carretera.²⁶

Hubo, y aún hay, temor ante lo que puede suceder cuando un mestizo se encuentra “solo” con un grupo de indígenas. Sin duda, la situación contraria también debe ser cierta: el miedo de un indígena a encontrarse “solo” con un grupo de mestizos. Palpamos así la violencia que marca la relación entre ambos grupos y los temores que esa relación despierta.

26 Entrevista, 10 abril 2006.

En los años 80 la relación entre la población campesina sandinista y la población indígena –particularmente miskita– se deterioró. A inicios de los años 80 muchos campesinos de la región de Siuna fueron movilizados al río Coco para luchar contra “los enemigos de la Revolución”: los miskitos, que estaban siendo financiados por el gobierno de Estados Unidos. Cuando el gobierno sandinista reasentó en el Triángulo Minero a la población miskita desplazada, los campesinos de la zona protestaron²⁷. Muchos cuestionaron que los miskitos, “enemigos de la Revolución”, recibieran mejor atención, tuvieran mejores casas y mayores beneficios que ellos, que defendían la Revolución. Se mezclaban así los viejos antagonismos con los nuevos conflictos. Y se reafirmó el racismo.

Muchos campesinos consideraron injusto que la Revolución beneficiara a la población indígena, no sólo por considerarlos inferiores y, por eso, con menos derechos, sino porque eran enemigos del proyecto político que los campesinos mestizos defendían. Hoy, cuando a los campesinos les dicen que son “como indios”, cuando menosprecian su trabajo, responden con indignación, no sólo porque no se les reconoce la labor que han realizado como fundadores de la Nación en los territorios “no civilizados”, sino porque se les equipara a quienes consideran inferiores.

Siuna: una tierra arrasada por el ganado

El municipio de Siuna está localizado en la RAAN (Región Autónoma del Atlántico Norte). Su cabecera municipal –con el mismo nombre– se encuentra a 318 kilómetros al nororiente de Managua y a 218 kilómetros al suroccidente de Puerto Cabezas-Bilwi, cabecera de la RAAN. Junto a Rosita y Bonanza²⁸, Siuna conforma el Triángulo Minero, una región que concentró tres de los más importantes centros mineros de Nicaragua. Los tres fueron poblados semi-urbanos que, a fines del siglo 19, hicieron atractiva la región para campesinos y obreros del Pacífico y de la zona central del país.

La migración de población mestiza, la lejanía del lugar, tanto de los centros más urbanos de la Costa Caribe (Bluefields y Bilwi) como de las ciudades del Pacífico, la economía de enclave que establecieron las compañías extranjeras y la relación entre diferentes grupos étnicos vinculados a las minas (creoles, mayangnas, miskitos, mestizos y chinos²⁹), marcaron profundamente el desarrollo de estos poblados mineros, imprimiéndoles un sentido territorial propio³⁰. Aunque intensa, la vida de la mina en Siuna fue breve. En 1968, una fuerte tormenta dañó la presa que le suministraba energía eléctrica y provocó su cierre. Muchos de los trabajadores de la mina se volcaron hacia el campo y Siuna dejó de ser un centro minero para convertirse en centro de comercio en donde confluían los productos de una población campesina y ganadera en crecimiento.

27 El grupo de asentamientos fue bautizado como Tasba Pri.

28 Hoy sólo en Bonanza la actividad minera continúa siendo una importante fuente de ingresos para un sector de la población.

29 Los miskitos y mayangnas conformaron el “grueso” de los trabajadores mineros, los que bajaban a la mina, y sus salarios y condiciones laborales fueron las peores. Con el cierre de la mina en 1968 la gran mayoría regresó a sus comunidades. Según datos de la parroquia de Siuna, en 1966 el 80% de los trabajadores de la mina eran “miskitos” y el 20% eran mestizos (escribo miskitos entre comillas porque asumo que ahí deben haber incluido a la población mayangna) (FAO, 1966).

30 Matamoros-Chávez (2005) analiza la identidad de los mestizos costeños en *Mestizos costeños en Siuna: to be or not to be*.

Aunque en los años 90 la región de Siuna era considerada la nueva frontera agrícola, hoy la mayor parte de su territorio pertenece ya a la vieja frontera agrícola. Este cambio se percibe en la constante expulsión de pobladores desde esta zona a regiones del interior de la Costa Caribe. Pueblos como Fátima y Siuna se han convertido en lugares de paso para quienes buscan tierras más baratas en la profundidad de “la montaña”. La concentración de la tierra y la notable diferenciación social es otra evidencia de la transformación de la zona. La presencia de ganaderos, medianos y grandes, provenientes de municipios de otros departamentos, Matagalpa y Boaco, se ha ido traduciendo en una nueva realidad: mucha tierra en pocas manos.

La señal más evidente de la nueva condición de vieja frontera agrícola se aprecia en los cambios físicos en la región. En muchas comarcas, en particular al suroccidente del municipio de Siuna, se puede caminar durante horas sin encontrar un solo árbol. El paisaje está lleno de rastrojos y troncos quemados. El horizonte es un inmenso potrero, sin una sombra, sin más vida que la del pasto, las vacas, y los pájaros y los insectos que las acompañan. A lo lejos, vigilantes, los campistas. En el verano los caños se secan y las mujeres tienen que caminar largos trechos para encontrar un río donde lavar o recoger agua. Lo peor es cuando llueve: la tierra seca, desprotegida, poco permeable, no logra absorber la lluvia y el agua que cae del cielo lava los suelos y ensucia los caños y lo convierte todo en un mar de lodo.

La mayoría de la región está severamente deforestada por el auge de la ganadería intensiva y por la desenfrenada extracción maderera que inició en los años 90. Fueron los madereros quienes, con sus tractores, atravesaron la región y abrieron caminos en la montaña, facilitando así la migración hacia esa zona. La excepción la encontramos en un trozo de la región noroccidental del municipio de Siuna, donde aún se conservan algunos bolsones de bosque pertenecientes a la zona de amortiguamiento de la reserva forestal Bosawas.

El paisaje de Siuna no fue siempre así. En los años 40 y 50 esta región era el frente pionero de la frontera agrícola. Era una zona boscosa, poco habitada, que recibía a muchos campesinos que llegaban buscando tierras y una vida mejor. Ya en los años 70, la región se perfilaba como una zona de la nueva frontera agrícola que recibía campesinos y también los expulsaba. Desde entonces la ganadería comenzó a crecer y el bosque a desaparecer.

1945 – 1970: La fiebre del oro, el boom del café y del algodón y el imán de “la montaña”

Fauné afirma que el motor de la primera gran ola migratoria a la región de Siuna fue el oro (2002). La mayoría de quienes se trasladaron en esa ola fueron obreros que llegaban a trabajar en las minas. La migración campesina tomó fuerza a partir de la década de los años 40, cuando la región era aún el frente pionero. Se aceleró a inicios de los años 60, cuando se produjo la segunda gran ola migratoria. Entre mediados de los años 60 e inicios de los 80 ya Siuna era parte de la nueva frontera agrícola. En los años 80 la migración se detuvo por la guerra. En esa década la mayoría de la población que vivía en la montaña fue forzada a cooperativizarse o abandonó sus tierras, cruzó la frontera y emigró a Honduras. Pocas familias campesinas permanecieron en la montaña. Con el fin de la guerra, el proceso migratorio reinició en los años 90 con una intensidad sorprendente. Como si todos se movieran en busca del tiempo perdido.

Los primeros campesinos que migraron a Siuna para adquirir tierras y trabajarlas lo hicieron a finales de los años 20. Fueron pocos los que se aventuraron. Las dificultades del viaje y las penurias de la vida en una región tan aislada no motivaban a muchos. Quienes llegaron en aquellos años huían de la Guerra Constitucionalista en la que combatió Sandino³¹, habían sido expulsados de su tierra³² o querían probar suerte después de escuchar historias de riquezas vinculadas al oro que escondían las tierras de Siuna.

Fue hasta mediados de los años 40 e inicios de los 50 que algunos campesinos comenzaron a internarse más en este territorio. El pico de esta ola migratoria se produjo en los años 60, especialmente a mediados de esa década. El acelerado avance migratorio estaba ligado a cambios nacionales e internacionales. En la década de los años 50 y 60, como consecuencia de los favorables precios internacionales del algodón, el azúcar y la carne, Centroamérica vivió un boom exportador. El boom tuvo otra consecuencia: la expulsión masiva de campesinos de regiones del Pacífico y del Centro de Nicaragua para extender las haciendas dedicadas a estos productos de exportación. Aunque aquel no fue un proceso totalmente nuevo, la rapidez con que se ejecutaron las expulsiones sí lo fue. A esto se unió la modernización de algunos sectores del agro, lo que implicó menor necesidad de mano de obra. Los trabajadores agrícolas que se movían entre las fincas algodonerías del Pacífico y las fincas cafetaleras del centro del país tenían menos empleo (Kinloch Tijerino, 2005; Solá, 2008).

La expulsión de su tierra y la falta de empleo llevaron a muchos campesinos a migrar hacia el este, hacia Siuna. En 1966 se calculó que anualmente ingresaban a la región cercana al poblado de Siuna un promedio de 30-40 familias. Había también ya para esa época una incipiente migración desde la zona suroeste (Boaco, Paiwas, Río Grande). De allí llegaban unas

20-30 familias cada año. En la región de Waslala³³ el promedio anual de migrantes era de 40 a 50 familias, provenientes todas de las zonas cafetaleras de Matagalpa (FAO, 1966, p. 2). En 1968, el cierre de la mina en Siuna incrementó la población rural del municipio, al reconvertirse en campesinos un buen número de mineros mestizos³⁴. A partir de entonces, Siuna pasó a ser un importante centro de comercio en la región. En 1969 el poblado obtuvo el rango de ciudad y la zona el de municipio, separándose esa zona de Prinzapolka.

Con el incremento de la migración se abrieron nuevas rutas hacia la región. Entre los años 20 y 50 la mayoría de los campesinos ingresaron por la zona noroccidental abriéndose ellos mismos el camino. A fines de los años 60 otros migrantes comenzaron a internarse por la zona suroccidental. La concentración de la tierra en el área cercana a Río Blanco fue mayor debido al movimiento de importantes ganaderos oriundos de Matagalpa. Llegaban a la zona movidos por las características del terreno –una planicie

31 Para un análisis sobre algunas experiencias campesinas durante la Guerra Constitucionalista, ver Michael Schroeder (1996) en *Horse thieves and rebel dogs: political gang violence and the state in the Western Segovias, Nicaragua, in the time of Sandino, 1926-1934*.

32 Gould afirma que entre 1910 y 1950 un 25% de la población indígena del municipio de Matagalpa había emigrado ante la violencia de las expropiaciones y el reclutamiento forzoso en las fincas cafetaleras (1998, p. 55). Lo mismo ocurrió en Boaco. Es probable que unos cuantos de estos pobladores se hayan internado paulatinamente en el municipio de Siuna.

33 Hasta 1979 buena parte del municipio de Waslala pertenecía a Siuna.

34 El gobierno de Somoza ofreció beneficios a quienes quisieran quedarse trabajando la tierra (entrevista a Ronaldo Siu, 13 junio 2006).

propicia para la ganadería- y por el proyecto del gobierno de Somoza de construir una carretera que uniera Río Blanco con Puerto Cabezas (Maldidier, et al., 1993). La carretera no se construyó hasta los años 80 y fue precisamente sobre ella que se fundó el poblado de Fátima a inicios de esa década. La demora en la construcción de la carretera no detuvo la migración, aunque incidió en que quienes migraron a esa zona mantuvieran mayores relaciones con el departamento de Matagalpa, más cercano y mejor comunicado que el poblado de Siuna.

Vientos de cambio en Nicaragua y en la iglesia católica

Los cambios económicos coincidieron con cambios políticos. Aunque desde los años 50 se evidenciaban en Nicaragua las tensiones generadas por la Guerra Fría, fue hasta inicios de los años 60 que éstas se sintieron más claramente. El triunfo de la Revolución cubana en 1959 avivó los temores de Estados Unidos a una “contaminación comunista” en América Latina. La estrategia de los Estados Unidos para contener ese peligro fue apoyar a los gobiernos que mantenían el estatus quo y promover proyectos de desarrollo que paliaran la pobreza apaciguando así posibles conflictos sociales. La Alianza para el Progreso –iniciativa estadounidense para América Latina- implementó en Nicaragua de la mano del gobierno de Somoza una supuesta reforma agraria, basada en promover la migración y en la creación de asentamientos campesinos en zonas de la Costa Caribe³⁵.

Años antes, el ajusticiamiento de Somoza García en 1956 había evidenciado las tensiones políticas que vivía Nicaragua. Tras la muerte del patriarca, los Somoza recrudecieron la represión. La cercana Revolución cubana y la legendaria gesta de Sandino, ocurrida treinta años antes, se convirtieron en fuente de inspiración para jóvenes que buscaban poner fin a la dictadura somocista y transformar las inequidades de la sociedad nicaragüense. En 1961 esos jóvenes fundaron el FSLN³⁶, que comenzó su trabajo de organización a nivel urbano captando al movimiento estudiantil y a nivel rural, organizando a pequeños grupos campesinos, algunos localizados en la zona de Matagalpa.

En aquellos mismos años un movimiento transformador sacudió a la iglesia católica. A inicios de los años 60 el Concilio Vaticano II (1962-65), que reunió a obispos de todo el mundo en Roma, y años después la reunión de obispos latinoamericanos en Medellín (1968), trastocó las relaciones que las jerarquías católicas habían mantenido tradicionalmente con el poder político. Esto transformó también la relación de sacerdotes, religiosas y pastores con la población pobre de América Latina. Los cambios fueron muchos. Entre ellos, se promovió intensamente la formación de líderes laicos para que asumieran el trabajo pastoral en regiones rurales, llevando a sus paisanos un nuevo mensaje, que llamaba a crear comunidad y a fortalecer el compromiso social y el sentido de la solidaridad.

35 Ver el trabajo de Matilde Mordt (2002) sobre Nueva Guinea en *Sustento y sostenibilidad en la frontera agrícola: la evolución de la frontera en el sudeste de Nicaragua*.

36 Existen dos fechas que se señalan como año de fundación del FSLN. En 1961 se organiza un grupo de militantes, pero aún no llevan el nombre FSLN. Es en 1963 que pasan a llamarse FSLN.

Inspirados por estos cambios en la iglesia católica, los jóvenes párrocos que llegaron a Siuna a fines de los años 60 –la mayoría, religiosos capuchinos estadounidenses– fomentaron la formación de comunidades dando participación a los Delegados de la Palabra, líderes laicos campesinos que trabajaban pastoralmente a nivel comunal. La población comenzó a organizarse alrededor del trabajo pastoral. En vez de encontrarse cada dos meses para rezarle una novena a algún santo, la población campesina comenzó a reunirse cada semana para celebrar la Palabra de Dios en la Biblia. En esas reuniones también rezaban, pero el centro del encuentro era la lectura de algún pasaje bíblico a la luz del cual platicaban sobre los problemas que tenían y se organizaban para encontrarles solución.

Quienes se involucraron en esta nueva metodología de trabajo pastoral comenzaron a desarrollar un sentido de compromiso que iba más allá de su familia y de su finca. Ensacharon su visión del espacio local y encontraron un antídoto a la visión individualista que hasta entonces había guiado sus prácticas. Para Marchetti, fue precisamente esta nueva visión de la religión la que a comienzos de los años 70 le abrió espacios al FSLN en diferentes zonas campesinas (1985a).

Aquellos sacerdotes comenzaron a visitar con mayor frecuencia las comunidades llevándoles mensajes muy diferentes a los que hasta entonces habían escuchado. El padre Teodoro –una de las figuras religiosas más conocidas y queridas en toda la zona desde Siuna hasta El Tortuguero– llegó a Siuna a fines de los años 60. Teodoro describe con tristeza la situación que los campesinos vivían en aquella época y relata cómo dentro de la Iglesia se buscó cambiar esa situación:

Yo le decía a ellos: “Yo creo que ustedes sobreviven como campesinos y no tienen ningún recurso, tienen que tener organización”. Porque un campesino que va con su quintal de frijol al mercado, como está urgente de reales, tal vez tiene que aceptar cualquier precio y así por todos lados el campesinado era maltratado y casi muriendo de injusticia. Era una toma de conciencia lo que necesitaban.³⁷

En muchos caseríos de la zona fue el padre Teodoro el primer cura que los visitó, fue él quien apoyó la organización de algunas de esas comunidades y fue él, quien junto al representante del Instituto Nicaragüense de Tecnología Agraria (INTA), Ronaldo Siu, fomentó la organización de los primeros clubes de agricultores, especie de colectivos agrícolas. Además de estos clubes de agricultores, la parroquia formó líderes de salud y maestros rurales.

Todos estos cambios fueron bien recibidos por la población campesina, que comenzó a ver en la iglesia no sólo el vínculo con los lugares de los que habían emigrado, sino también la oportunidad para superarse, tener acceso a educación y perfilarse como futuros líderes locales. Muchos campesinos experimentaron el trabajo en la parroquia como el espacio donde, por primera vez, se valoraban sus capacidades. A inicios de los años 70 tres muchachas jóvenes, dos de origen campesino, fundaron con apoyo de Teodoro una congregación religiosa femenina. El trabajo de estas Hermanas y el de los párrocos se concentró en la zona noroccidental –hacia la vía de Waslala– y en las comunidades cercanas al poblado de Siuna, donde vivía la mayoría de la población del municipio.

37 Entrevista, 11 junio 2006.

Los años 70 fueron años de grandes cambios en la zona. La migración aumentó y con la migración creció la población y el número de comunidades del municipio. En aquellos mismos años la guerrilla comenzó a desplazarse hacia esta región. Y tras los guerrilleros llegó la Guardia Nacional. La organización comunal de la iglesia católica fue la base sobre la que el FSLN se montó para desarrollar allí su trabajo político.

1970 –1979: el encuentro con los guerrilleros y la represión de la Guardia

Hasta mediados de los años 60 la población campesina que llegó a Siuna no compraba la tierra, a no ser la que estaba cercana al poblado de Siuna. Los campesinos que llegaban sólo escogían el lugar donde querían trabajar y lo “carrilaban” –definían los linderos y colocaban los mojones que delimitaban la tierra– para poder utilizarlo. Los descendientes de las pocas familias que llegaron entre los años 30 y 50 cuentan que en aquella época la gente trabajaba “diferente”: no se quedaban en un solo terreno, se iban moviendo por el territorio. El abuelo paterno de Ana migró a una comarca de Siuna a mediados de los años 20. Ana recuerda haber vivido en tres lugares diferentes antes de que su papá decidiera quedarse en un solo punto:

Era distinta la gente que llegó primero. Ellos agarraban la tierra que iban a usar, no más. Después de un tiempo se iban de ahí y agarraban otro pedazo de tierra para trabajar. Pero ya cuando mi papá vio que venía más y más gente buscando tierra, entonces él se fue a buscar un lugar bonito y lo carriló antes de que lo dejaran sin nada.³⁸

Las propiedades que los primeros campesinos migrantes carrilaron fueron extensas, la mayoría de más de 100 manzanas. Pero a medida que aumentó el número de migrantes en la zona disminuyó la cantidad de “tierra libre” y las propiedades empezaron a venderse. A finales de los años 60 comenzaron a llegar migrantes dedicados exclusivamente a agarrar tierra para después venderla. En aquellos años se aceleró la diferenciación social en la zona y Siuna era ya la nueva frontera agrícola.

El aumento de la población promovió la conformación de nuevas comunidades³⁹. La iglesia católica jugó un rol central en el ordenamiento de la zona en comarcas, sectores y comunidades para coordinar mejor su trabajo pastoral (CIERA, 1981). Una vez se reconocía formalmente una nueva comunidad –generalmente, el símbolo de haberlo logrado era contar con una

capilla–, la Guardia Nacional elegía un Juez de Mesta que hacía las veces de líder comunal. Los jueces de mesta⁴⁰ trabajaban bajo el mando de un Capitán de Cañada, quien por lo general era un hacendado con importantes vínculos con la Guardia.

38 Entrevista, 21 mayo 2006.

39 En 1969 el entonces municipio de Siuna, que incluía parte del actual municipio de Waslala, contaba apenas con 13 comunidades (Teodoro Niehaus, comunicación personal, 11 junio 2006). A inicios del año 2009 el municipio de Siuna contaba con 153 comunidades (Ipade Las Minas).

40 El juez de mesta era un policía comunal -miembro de la comunidad indígena- que se encargaba de asegurar que todos los miembros varones de la comunidad cumplieran con el trabajo obligatorio en las haciendas de la zona (ver Téllez Argüello, 1999).

Estas figuras políticas surgieron en la Colonia, pero sus funciones cambiaron a finales del siglo 19 cuando el gobierno las usó para controlar principalmente a la población indígena y para hacer cumplir la ley de vagancia, que promovía el trabajo obligatorio. En los años 30 la Guardia Nacional empleó a esas autoridades para afianzar su presencia en el campo.

Con el incremento de la población y de nuevas comunidades se incrementó el número de jueces de mesta en la región. A pesar de eso, por la lejanía, la dispersión y la novedad de las recientes comunidades, la presencia de la Guardia continuó siendo débil. En muchos casos los jueces de mesta eran pobladores respetados por la comunidad o los únicos campesinos que sabían leer o escribir algunas letras. Al comienzo su relación con la Guardia era lejana y carecían de entrenamiento político o militar. Esto cambió a inicios de los años 70 con la llegada de migrantes que habían trabajado con la Guardia en zonas del Pacífico o del centro del país. Y cambió aún más en la medida en que la guerrilla del FSLN comenzó a internarse en esta zona y la Guardia tuvo que estar más presente para contrarrestarla.

Un sector de la guerrilla centró su trabajo en las montañas del centro y el norte del país. Calculaban que cuando iniciaran el trabajo político en la montaña –considerada lugar ideal para forjar el temple de los jóvenes guerrilleros–, los campesinos, tradicionalmente excluidos de todo, se sumarían con naturalidad a la lucha contra la dictadura. Matagalpa fue uno de los primeros departamentos donde trabajaron. Fue elegida por ser una región montañosa con gran número de campesinos pobres y trabajadores agrícolas y por su tradición organizativa. Desde los años 50, el Partido Socialista había conformado sindicatos rurales en ese departamento⁴¹.

Fue la acción armada en Pancasán la que marcó el inicio del desplazamiento de la guerrilla hacia la zona de Siuna. En 1967 el FSLN planeó una operación guerrillera en Pancasán, municipio de San Ramón, en Matagalpa. La Guardia Nacional obtuvo información del plan y entró en la montaña, aniquilando a casi todos los miembros de la columna guerrillera. En los tres meses siguientes asesinó a unos 300 campesinos sospechosos de haber colaborado con la guerrilla. Quienes lograron sobrevivir siguieron el camino que otros migrantes habían emprendido hacia el este y algunos huyeron hacia la zona de Siuna. Allí buscaron restablecerse, adquirir tierra y alejarse de la Guardia, con débil presencia en la zona en aquellos años. En respuesta a la represión, la guerrilla se internó más en la montaña buscando esquivar a la Guardia y siguiendo la ruta que habían tomado sus colaboradores campesinos, para así dar continuidad al trabajo político que habían iniciado con ellos. Como afirma Calderón, miembro de la columna Pablo Úbeda, “el FSLN se fue moviendo a como se iba moviendo su base social”⁴².

A inicios de los años 70 una de las tres columnas guerrilleras que operaba en Matagalpa –la Pablo Úbeda– se internó en el municipio de Siuna por la zona de Waslala⁴³. En contraste con lo que se pensaba en las ciudades, los guerrilleros no eran muchos ni estaban bien armados. En sus relatos sobre la guerrilla, tanto Francisco Rivera como Omar Cabezas, describen su sorpresa al ver que la guerrilla a la que se incorporaban estaba lejos de ser numerosa (Cabezas, 1983; Rivera Quintero, 1989). En la Pablo Úbeda hubo en algún momento sólo once guerrilleros, la mayoría jóvenes de

41 Entrevista personal a Vivas y a Calderón. Ver también Alegría y Flakoll (2004) y Blandón (1981).

42 Entrevista, 28 enero 2007.

43 Calderón menciona la columna de la Politécnica, con Francisco Rivera “el Zorro” y Juan de Dios Munguía, la comandada por Víctor Tirado y la comandada por “Modesto” (Henry Ruiz), conocida como “la Pablo Úbeda” (entrevista, 29 enero 2007).

la zona del Pacífico. La presencia guerrillera aceleró la llegada de la Guardia a las áreas rurales, construyendo cuarteles, movilizandocomandos rurales y fortaleciendo su red de informantes en el campo, principalmente entre los jueces de mesta. A nivel nacional el gobierno incrementó la propaganda política antiguerrillera y la represión.

En 1970 el gobierno somocista construyó por fin una carretera que servía todo el año entre Waslala y Siuna. Fue un proyecto con un doble propósito. Por un lado, y de acuerdo con el proyecto oficial de reforma agraria, facilitaría la entrada de migrantes en la zona. Por otro, ayudaría a mejorar el control de la Guardia en la región. Ya se había construido un cuartel en Waslala. En 1975 el FSLN tomó el poblado de Río Blanco. En respuesta, Somoza convirtió a Río Blanco en cuartel de operaciones contrainsurgentes en el norte del país, ordenó la creación de un batallón que operaría entre Río Blanco y Waslala y fortaleció el cuartel de Waslala, que llegó a ser más grande que el de Río Blanco. Sus cárceles subterráneas y sus fosas comunes le dieron una macabra fama (Alegria & Flakoll, 2004; Robleto Siles, 1979).

En esa época, la represión se incrementó en las comunidades cercanas a Waslala, donde había más población y donde la Iglesia desarrollaba más programas sociales. Los clubes de agricultores fueron vistos con sospecha por la Guardia. El delegado del INTA que apoyaba esta iniciativa fue llevado a Managua para ser interrogado. Recordando aquella época, relata:

Una vez, en una reunión, recuerdo que yo estaba inocente en esa mierda. Estábamos hablando sobre los programas de atención al campesino y dije yo que había que meter cuestiones de alfabetización. Y un hijueputa al lado me dijo: “¡Qué estás hablando mierda, no hables de eso!” El Estado nada quería saber de organización. ¡Mirá hasta donde llegaban: ni alfabetización! Alfabetizar era Revolución, era estar contra el régimen.⁴⁴

A inicios de 1976, la Orden de los religiosos capuchinos denunció la represión de la Guardia en la zona que iba de Waslala a Siuna. Entre los casos enumerados en la denuncia destacaron la masacre ocurrida en Sofana en diciembre de 1975. Cuarenta familias campesinas fueron asesinadas por la Guardia en esa comunidad. Además de asesinatos, denunciaron también la quema de ranchos y la desaparición, encarcelamiento y tortura de gran número de campesinos de las comunidades de Boca de Piedra –lugar donde en noviembre de 1976 sería asesinado Carlos Fonseca, fundador del FSLN– y de Parasca, Yucumalí, Puerto Viejo, Boca de Dudú, Dipina y El Plátano, en ese entonces pertenecientes todas al municipio de Siuna (Orden Capuchina, 1976a). La mayoría de los campesinos matados, presos y torturados participaban en las actividades promovidas por la Iglesia católica. Antes de la matanza de Sofana, el padre Teodoro había viajado a Managua a denunciar los abusos de la Guardia. Él cuenta:

Eso me sacó de Siuna...A inicios de 1975 la Guardia estaba sospechando que el grupo [guerrilla] estaba en la zona [en Sofana] y mataron dos líderes. Viendo eso, yo reclamé. Yo me fui a Managua. Llegué hasta la mera oficina de José Somoza⁴⁵ a reclamar, porque yo sentía que yo estaba callando la historia. Me sentí movido a arriesgarme y le expliqué lo que había pasado: que sus

44 Entrevista, 13 junio 2006.

45 El presidente en ese momento era Anastasio Somoza Debayle.

hombres habían matado a dos hombres de allí sin juicio y sentíamos que no era justo... Me preguntó: “¿Y usted, de dónde es?” “De Estados Unidos”, le respondí. “¿Y cuántos años tiene aquí?” Le dije que tenía como cinco o seis años de estar ahí. Entonces dijo: “Ajá, ¿entonces usted no sabe quien era Sandino? Mi padre sí sabía quién era el verdadero Sandino. Y si dejamos caer de vuelta en esa situación que vivimos, vamos a ser un gran fracaso”... A finales de ese año llegó un helicóptero y mató a casi toda la gente en Sofana... Como tres meses después hicimos una carta todos los organismos de la Costa con fechas y lugares de gente matada, más de 300, y la mandamos al Senado en Washington y dijimos: “Esto está pasando por su colaboración militar en Nicaragua”...Por eso yo fui sacado de ahí y me mandaron a la Cruz del Río Grande. Era un lugar bastante apartado.⁴⁶

Un mes después de la primera denuncia, en carta dirigida al Presidente Anastasio Somoza Debayle, los sacerdotes capuchinos le piden: “¿Puede usted conseguir que los humildes campesinos gocen de los mismos derechos?” (Orden Capuchina, 1976b). Podríamos leer esa pregunta de otra forma: “¿Puede usted conseguir que ellos sean tratados como el resto de los nicaragüenses?” Evidentemente a los ojos de estos sacerdotes –casi todos ellos estadounidenses– los campesinos carecían de los derechos básicos, derechos que el resto de la población parecía tener.

19 de julio de 1979: el triunfo de la Revolución los agarró por sorpresa

Aunque la represión de la Guardia fue indiscriminada, era cierto que algunos campesinos que trabajaban con la iglesia habían comenzado a cooperar con los guerrilleros. El contacto inicial de muchos con la guerrilla se dio en las reuniones que se realizaban en la capilla. Algunos guerrilleros participaban en las misiones de los párrocos de Siuna y después de la celebración litúrgica conversaban con los comunitarios. Muchos de los primeros colaboradores del FSLN en la zona fueron Delegados de la Palabra.

Las razones por las que algunos campesinos decidieron “rifarse” con la guerrilla fueron muchas. El hermano de Ana buscaba salvar a su papá. Él lo relata así: “En ese tiempo la gente decía que los guerrilleros mataban a los jueces de mesta y yo quería salvar a mi papá, que era juez de mesta de la comunidad. Por eso me metí a la guerrilla”.⁴⁷ Otros fueron convencidos por los mensajes de los guerrilleros y decidieron apoyarlos. En algunos casos pesó la historia política de la familia campesina. Los campesinos que apoyaban al Partido Conservador, que había hecho oposición a Somoza, decidieron apoyar a la guerrilla⁴⁸. Hubo quienes colaboraron por el interés de alcanzar algún beneficio político: tal vez aspiraban a ser “jefes” de su comunidad cuando triunfara la Revolución. También estaban campesinos que habían sentido la represión de la Guardia. El padre Teodoro relata:

46 Entrevista, 11 junio 2006.

47 Entrevista, 18 junio 2006.

48 El Partido Conservador era opositor al Partido Liberal Nacionalista, liderado por los Somoza.

La guerrilla sandinista los trataba con bastante consideración y la Guardia iba matando a varia gente. Iba llegando el somocismo donde ellos. Había gente que había perdido sus padres, sus hermanos y ya empezaron a tomar decisiones de irse a la guerrilla porque no hallaban cómo defenderse.⁴⁹

Calderón resume así las razones: “A mí me parece que cada una de esas personas buscó en la Revolución un mundo mejor para ellos. Y ahí estábamos todos nosotros. Si yo no hubiera creído que derrocando a Somoza íbamos a vivir mejor no me hubiera metido”.⁵⁰

La relación entre algunos miembros de la parroquia de Siuna y la guerrilla era estrecha, pero eso no significó que todos los campesinos vinculados a la iglesia católica se involucraron con la guerrilla. Muy pocos lo hicieron. Buena parte de la población tenía un gran temor a la Guardia y ese miedo los llevaba a evitar cualquier contacto con la guerrilla. Otros estaban ligados a las estructuras políticas somocistas. Y algunos, principalmente los que vivían en las zonas más alejadas del municipio, ni siquiera tuvieron contacto con los guerrilleros. Esa población no llegó a conocer a la guerrilla ni tampoco sintió la represión de la Guardia. Para esa población fue muy difícil identificarse con la historia que el gobierno sandinista narraría años después. Hay que tener en cuenta también que la guerrilla incursionó tarde en este territorio y que sólo hasta 1976 y 1977 algunos campesinos comenzaron a colaborar con el FSLN.

En mayo de 1979, dentro de los combates de la ofensiva final que culminaría con el derrocamiento de Somoza, la columna Pablo Úbeda atacó los poblados de Siuna, Rosita y Bonanza y lograron tomar por poco tiempo Rosita y Bonanza. En esa ocasión todos los colaboradores del FSLN se internaron en la montaña preparándose para lo que esperaban sería la respuesta de la Guardia. Ninguno imaginó que sólo dos meses después se produciría la insurrección y la caída de la dictadura. El 17 de julio escucharon por radio que Somoza había abandonado el país. A pesar de esta peripecia de última hora, para la mayoría de los campesinos de la montaña “el triunfo” fue un hecho lejano. Algunos pensaron que en sus vidas y en el campo todo continuaría siendo igual, sin cambios porque siempre había sucedido así. Estaban me dijo: “Creí que las cosas iban a ser de la misma manera pero todo fue distinto”⁵¹.

La política rural de la Revolución: irrespeto, amenazas y presiones

A diferencia de lo que sucedía en otras zonas del país –donde la pobreza rural se asociaba a la falta de tierra–, en Siuna abundaban campesinos pobres pero con bastante tierra. Su pobreza era producto de la falta de crédito, de la lejanía de los mercados y de los bajísimos precios que ganaban con lo que producían. Padecían también por el aislamiento y por la falta de acceso a la salud y a la educación.

Antes de caer presa, Ana Julia Guido fue integrante de la columna Pablo Úbeda. Al describir el trabajo político que hicieron en esta región, afirma que eran cuatro los

49 Entrevista, 11 junio 2006.

50 Entrevista, 28 enero 2006.

51 Entrevista, 12 diciembre 2006.

temas que discutían para “hacerle conciencia” al campesino. Primero les hablaban de las condiciones de pobreza en que vivían. En segundo lugar les hablaban de la educación, después de la salud y finalmente de la represión del gobierno somocista. La tierra –eje central en el discurso de la guerrilla– era, según Guido, un tema difícil de tocar en esta zona por las enormes diferencias que había con el resto del país. Cuenta Guido:

No había una visión bien clara de cuál era la situación de la tierra en esa zona. Todos los campesinos ahí tenían terrenos...Era una de las zonas mucho más atrasadas en cuanto a la organización campesina colectiva... Ahí realmente no había grandes terratenientes desde el punto de vista de la concepción que se tiene, sino que los campesinos tenían su tuquito de tierra (1981, p.57).

Por eso, cuando triunfó la Revolución, los campesinos de la zona de Siuna no demandaban tierra. Esperaron y demandaron educación, salud, vivienda, caminos y crédito.

La Revolución significó una mayor presencia e injerencia estatal en la vida de la población de la región. La Cruzada de Alfabetización fue bienvenida, pero la reforma agraria fue fuente de conflictos. Uno de los objetivos del programa agrario del gobierno sandinista fue transformar las parcelas campesinas y crear unidades de producción “modernas”, tecnificadas, basadas en la cooperativización⁵². Era una política anclada en la subestimación de las prácticas agrícolas campesinas y en el afán de modernizarlas (Saldaña-Portillo, 2003). Describiendo aquellos años, Carlos Vilas afirma: “Existió un desprecio por las tecnologías apropiadas, a las que un muy alto funcionario del MIDINRA consideró ‘una institucionalización del subdesarrollo’” (2005, p. 46).

La política agraria del gobierno sandinista no fue bien recibida en la nueva frontera agrícola. A pesar de que las leyes destinadas a la confiscación de tierras eran claras –se confiscaría la tierra propiedad de somocistas y la tierra ociosa–⁵³, estas medidas generaron miedo en algunos pobladores. Un miedo que crecía al ver que los “hombres fuertes” de algunas comunidades eran expropiados o huían. A muchas zonas de la nueva frontera llegaron comerciantes prediciendo un futuro de despojos a manos de los sandinistas para que la población les vendiera el ganado a cualquier precio⁵⁴. La cooperativización era también vista como un anatema porque la lógica campesina enseña que la prosperidad se logra con mucho esfuerzo y trabajo individual.

Obligarlos a cambiar sus formas de trabajo fue visto como un irrespeto y una amenaza a sus aspiraciones de bienestar. Además, el control estatal de la comercialización de los productos del campo fue considerado un atentado contra la libertad de vender sus productos al precio que consideraran más favorable. El control de la comercialización afectó también la relación que los campesinos tenían con los comerciantes que llegaban a la zona. Aunque esa relación no era equitativa, los comerciantes eran mucho más que eso. En algunos casos había lazos de compadrazgo o actuaban como mediadores entre los pueblos⁵⁵. A mediados de los años 80 la crisis económica incrementó el descontento:

52 Algunas formas de cooperativizarse fueron: las CAS (Cooperativas Agrícolas Sandinistas, cooperativas de producción) y las CCS (Cooperativas de Crédito y Servicios). En las CAS se colectivizaba la tierra, el capital y el trabajo. En las CCS sólo se socializaba el crédito y los servicios (INRA, 1981).

53 La expropiación implicaba el pago de una indemnización, la confiscación no.

54 Ronaldo Siu (entrevista, 13 junio 2006).

55 René Mendoza (entrevista, 4 febrero 2006).

el dinero valía poco por la creciente inflación, los insumos costaban mucho y la producción campesina tenía precios muy bajos.

Si antes de 1979 la presencia gubernamental en la zona era mínima, el aparato estatal que a partir de esa fecha se instaló en la zona provocó recelos: eran caras ciudadinas, desconocían la vida de la montaña y exigían cambios.

El gobierno ejercía presión sobre la población campesina. A inicios de los años 80 el Instituto Nicaragüense de Reforma Agraria (INRA)⁵⁶ informó que los campesinos que no estuvieran organizados no recibirían ni crédito ni atención técnica⁵⁷. Los pobladores afines al Sandinismo –muchos colaboradores de la guerrilla– fueron los primeros en aceptar la cooperativización. Los siguieron los campesinos más pobres.

La hora de las cooperativas

En todas las comunidades rurales se organizaron cooperativas. En la mayoría de los casos la población escogió trabajar en la modalidad de las CCS (Cooperativas de Crédito y Servicios), en las que solicitaban el crédito como colectivo pero trabajaban la tierra individualmente. También hubo diferencias entre las cooperativas. Algunas, con mayor número de miembros, recibieron más apoyo del gobierno sandinista durante los primeros años. Se las conoció como “cooperativas modelo”.

En las comunidades, los jueces de mesta fueron reemplazados por los CDS (Comités de Defensa Sandinista). En algunas comunidades fueron respetados como la nueva autoridad, pero en otras fue difícil el trabajo organizativo con ellos al frente. Varios factores contribuyeron a las dificultades: divisiones dentro de la comunidad entre quienes simpatizaban con el nuevo gobierno y quienes no se sentían satisfechos y falta de disposición a trabajar siguiendo las líneas que el gobierno dictaba (CIERA 1981).

En 1982-83 la presencia de pequeños grupos armados en las montañas de Siuna –Los Milpas– trastocó el trabajo rural. El gobierno decidió desplazar a la población que vivía en la montaña y concentrarla en cooperativas relativamente cercanas a las vías de acceso y al poblado de Siuna para facilitarles protección y los servicios básicos de salud y educación, y también para garantizar el control del territorio. Las cooperativas dejaron de ser de producción y pasaron a ser de defensa.

En 1984 se fundó en el pequeño poblado de Fátima la escuela militar más grande de Nicaragua. Unos años antes, este poblado había nacido al construirse la carretera Río Blanco-Siuna-Puerto Cabezas. A orillas del río Tuma –donde hoy está ubicada parte del poblado– se había establecido el plantel de los constructores de la carretera y las oficinas de la empresa estatal maderera que extraía la madera de los árboles derrumbados para construirla⁵⁸. Tanto la base militar y el plantel de construcción, como la intensificación de la guerra, incrementaron la población de Fátima. Fue allí donde se concentraron muchos de los campesinos desplazados de la zona suroccidental del municipio de Siuna.

Sacar a toda esta gente de la montaña no fue una tarea sencilla. Quienes se habían organizado en cooperativas o eran afines al gobierno aceptaron dejar su tierra. En

56 Posteriormente llamado MIDINRA.

57 Ver CIERA (1981).

58 Icaza (1982) y un documento anónimo de 1982 describen la construcción de la carretera en los años 80.

muchos casos la Contra ya los había amenazado, había quemado sus ranchos o herido a algún familiar. Otros campesinos aceptaron salir por temor a desobedecer al ejército,⁵⁹ encargado de dirigir la evacuación. Varios consideraron que todo aquello era un complot para despojarlos de lo que tenían, una confirmación de las historias que habían escuchado sobre el propósito del gobierno sandinista de quitarles todo. Estos campesinos decidieron salir de sus tierras, pero para incorporarse en Honduras a la Contrarrevolución. Sólo unas cuantas familias decidieron seguir viviendo en “la montaña”. Lupe, que se mantuvo en su comunidad hasta mediados de 1984, cuenta:

Nosotros estuvimos un tiempo así [en la comunidad] porque el trabajo de uno, uno no lo quiere dejar. Yo recuerdo que eran cuarenta y cuatro casas en esa época en Sonate. Lo sé porque como profesor me tocaba hacer el censo. La gente comenzó a irse y al final sólo habíamos como cuatro familias. Y es que habíamos dejado la vida ahí con mi viejo. ¿Y uno para dónde se iba?⁶⁰

Siuna: zona de guerra

Aunque el servicio militar obligatorio se decretó en septiembre de 1983, desde 1980 los miembros de las cooperativas en la zona de Siuna fueron reclutados para integrar las Milicias Populares Sandinistas (MPS) y engrosaron los primeros batallones enviados en 1981 a combatir en el río Coco y en la zona de Puerto Cabezas. Muchos integraron después el Ejército Popular Sandinista (EPS) y siguieron en sus filas hasta 1990. En esta situación, con las constantes agresiones de la Contra y la falta de fuerza de trabajo, las cooperativas –conformadas mayoritariamente por mujeres, niños, ancianos y sólo algunos hombres adultos– dependían del gobierno para conseguir herramientas, materiales de construcción y también alimentos, medicinas y armas para la defensa.

Parte del municipio quedó despoblado y las tierras abandonadas. Miembros del Ejército y de la Contra eran los únicos que deambulaban por la región. Siuna era zona de guerra. Las pocas familias que en algunas comunidades decidieron quedarse en sus propiedades, defendiéndolas, intentaron navegar entre los dos bandos para poder sobrevivir, a pesar de los riesgos que corrían con esa opción. A mediados de los años 80 el ejército interpretó que todos los que continuaban en “la montaña” eran posibles contrarrevolucionarios, aunque ésa no era la realidad. La mayoría de quienes decidieron continuar en sus tierras, aunque no se identificaban con el Sandinismo, no siempre se habían integrado a la Contra, pero muchos sí colaboraban con ellos, fuera por afinidad o como una estrategia de sobrevivencia.

Estos campesinos vivieron en condiciones muy difíciles. Carecían de lo básico, porque los comerciantes “no subían” y tampoco ellos “bajaban” a los poblados para abastecerse. Bajar a los pueblos significaba ser interrogado dos veces: una por el Ejército, sospechando que eran “orejas” de la Contra; y otra a su regreso a la comunidad por la Contra, que sospechaba que eran “orejas” del Ejército. En la montaña no había

59 El Ejército o los “compas” son los nombres que se usan coloquialmente cuando se habla del Ejército Popular Sandinista (EPS). Guardias, contras o contrarrevolucionarios se refieren a la Resistencia Nicaragüense.

60 Entrevista, 24 mayo 2006.

escuelas ni puestos de salud y tampoco llegaban hasta allí maestros ni brigadistas de salud, convertidos en blancos de las balas de la Contra.

Estos campesinos culpan a la Revolución por la guerra y la pobreza que vivieron en aquellos años. El servicio militar patriótico incrementó su descontento. Los “sandinistas” no sólo llegaban a imponerles que cambiaran sus formas de trabajo, no sólo modificaban la comercialización de los productos del campo y los sacaban de su tierra, sino que los obligaban a tomar partido por uno de los bandos y se llevaban a la guerra a sus hijos.

La Contra también los agredía: los contras secuestraron y asesinaron a muchos campesinos, atacaron cooperativas, destruyeron infraestructuras, asesinaron a maestros, a médicos, a enfermeras y a técnicos. Pero en algunas regiones no actuaron así y lograron establecer relaciones de cooperación con la población. En los años de la guerra se crearon los llamados “santuarios de la Contra”: territorios controlados por ellos de manera permanente, en donde establecían sus campamentos y recibían apoyo de la población (Marchetti, 1985b).

A mediados de los años 80 ya era evidente que el campesinado de la frontera agrícola era la principal base de apoyo de la Contrarrevolución, sin obviar que hubo un pequeño sector de campesinos en la región de Siuna que sí se identificó con el Sandinismo y apoyó la Revolución. Muchos de ellos habían sido colaboradores de la guerrilla y otros tenían familiares trabajando con el FSLN. Varios se sintieron satisfechos con los programas gubernamentales, en particular los de salud, educación y crédito. Aunque estos mismos campesinos sandinistas se resintieron ante ciertas medidas del gobierno –especialmente, la de sacarlos de sus fincas–, las aceptaron con la esperanza de que al terminar la guerra la Revolución cumpliría con su gran promesa: una vida mejor para todos.

Cuando la Nación es la finca y se aspira a un Estado bueno

El conflicto de la población campesina de la frontera agrícola con la Revolución debe ser analizado teniendo como trasfondo todas estas realidades. Durante la dictadura somocista la presencia estatal en esta zona fue mínima y buena parte de la población asumió esa ausencia como “vía libre”, como una confirmación de su libertad para colonizar y buscar mejoras personales. Con el gobierno sandinista hubo mayor presencia del Estado, pero el nuevo gobierno no reconoció la importancia de la tarea colonizadora que habían realizado estos campesinos y hasta limitó su lógica de enriquecimiento personal. Muchos lo sintieron así. A los ojos de buena parte de la población campesina de la frontera agrícola el Estado sandinista, a través de su política agraria, los ninguneaba⁶¹. Y aunque era desarrollo lo que proclamaba la Revolución, sintieron que lo que hacía era poner límites a su desarrollo.

Muchos campesinos optaron por combatir militarmente contra la Revolución y lo hicieron aferrándose al discurso de defensa de la patria / Nación que fraguó la Contrarrevolución, un discurso muy parecido al de los sandinistas por su ingrediente de

61 Maldidier y Marchetti (1996) usan el término “ningunear” en *El campesino-finquero y el potencial económico del campesinado nicaragüense*.

nacionalismo. ¿Cuál Nación defendieron estos campesinos? Marchetti afirma que para el campesino de la frontera agrícola la nación es su finca (1985a). Aunque parece una aseveración simplista y algo exagerada, no deja de ser cierto que la lucha nacionalista de estos pobladores tuvo como principal motivación la defensa de sus fincas.

La nación que se reivindicaba era aquella en donde ellos pudieran “trabajar en paz”. Al luchar buscaban el retorno a una etapa original en la que imperaba la libertad para adquirir propiedades y para mejorar las condiciones de vida en una tierra imaginaria, sin límites y sin dueños. Es interesante comprobar que una de las consecuencias del proceso revolucionario ha sido la ampliación del espectro de derechos que la población campesina y antisandinista tiene actualmente. Hoy, los campesinos liberales de Siuna le exigen más al Estado, le reclaman más libertad, lo que representa una paradójica contradicción derivada de aquellos tiempos de la guerra.

En un interesante estudio sobre los campesinos de la frontera agrícola, Rizo argumenta que la exclusión que padece la población campesina de la frontera agrícola no la hace reclamar más institucionalidad del Estado, sino que la convierte en rebelde y contestataria. Llega incluso a considerar que la base de la identidad étnica del campesino de frontera agrícola está en “su rechazo a consumir los ideológicos derechos civiles que el modelo estatal ofrece” (Rizo, 2004, p. 571). El planteamiento de Rizo es importante. Porque refleja la visión romántica que tenemos de ciertos grupos marginados, adjudicándoles una rebeldía “naturalizada”. Se trata de una visión del campesino presente en el imaginario político de la izquierda nicaragüense y latinoamericana. Basta con leer “La montaña es más que una inmensa estepa verde” de Omar Cabezas para percibirlo.

Rizo es uno de los pocos investigadores que ha analizado la relación del campesino de frontera agrícola con el Estado desde la perspectiva campesina y no desde la perspectiva estatal. Pero, mientras Rizo enfatiza una relación de rechazo, considero que la lucha de estos campesinos se dirige a conseguir más Estado y mejor Estado. Puede ser que ante la ausencia de instituciones estatales, la población afirme ser gente “sin Estado” y rechace al gobierno⁶², pero ninguna de esas personas rechazará créditos, puestos de salud o escuelas. Ninguno de ellos concibe hoy su vida sin la estructura estatal. Se trata de una población que consume “los ideológicos derechos civiles que el modelo estatal ofrece” y es precisamente el cumplimiento de esos derechos civiles lo que reclama. Como afirma Aretxaga en “Maddening State”, en algunos casos las poblaciones pueden definir su relación con el Estado a través de narrativas de abandono, pero ese sentir no siempre les lleva a rechazar el aparato estatal. En muchas ocasiones estas poblaciones lo que manifiestan es el anhelo de un Estado que los ampare, de un “Estado bueno”, y ese deseo “puede tomar la forma de luchas por la ciudadanía completa” (2003, p. 396).

En mi opinión, la lucha de la población campesina de la frontera agrícola ha sido por la ciudadanía completa y por un “Estado bueno”. Para esta gente el “buen Estado” es el que no sólo materializa los beneficios prometidos, sino el que reconoce a los campesinos de esa región como “forjadores” del progreso rural. Es su historia colonizadora la que a los ojos de estos hombres –y digo “hombres” porque el discurso de la colonización es predominantemente masculino– reafirma su derecho a la ciudadanía y a la igualdad que disfruta el resto de la Nación. Es esa historia colonizadora la que los distingue de los pueblos indígenas y negros del Caribe, la que comprueba y reafirma su

62 Estado concebido como el aparato gubernamental.

mestizaje, la que los libra de toda sospecha. Están orgullosos de haber forjado civilización y desarrollo y es por eso que quieren ser reconocidos por el Estado.

Ser reconocidos no implica solamente ser incluidos, sino serlo en sus propios términos. Y es de esa exigencia de la que nace, en mi opinión, la rebeldía que menciona Rizo. La población de la frontera agrícola quiere un Estado bueno y rechaza al Estado, no sólo cuando no cumple con sus promesas –cuando no materializa sus derechos–, también lo hace cuando no respeta sus formas de trabajo y cuando las menosprecia. El éxito y la aceptación del discurso liberal en zonas como Siuna no radica en lo que hacen o no hacen los gobiernos o los dirigentes liberales –raramente han cumplido sus promesas–, sino en el discurso político que emplean, cuya premisa fundamental es la libertad. Esa libertad proclamada es motivación esencial para la población de la frontera, y es uno de los temas que mantiene intactas ciertas estructuras rurales.

La mayor diferencia que observé entre los campesinos liberales y los sandinistas es la forma en que los sandinistas –a partir de su participación en la Revolución– concibieron el Estado. Lo vieron como el proveedor de la libertad y vieron los “derechos civiles” como expresión de esa libertad. Mientras los campesinos liberales sintieron que la Revolución limitó su libertad, los sandinistas consideran que la Revolución ensanchó su libertad. Y es que para ellos, la libertad adquirió nuevos significados. Ya no era simplemente avanzar en el territorio y apoderarse de tierras.

1990: El fin de un mundo

A finales de los años 80 los errores cometidos por el gobierno revolucionario, y principalmente los costos humanos de la guerra y del embargo comercial y económico decretado por el gobierno de Estados Unidos, habían minado la economía nacional y abatido el ánimo de la población. El 25 de febrero de 1990 la mayoría de los nicaragüenses votó en contra de la guerra y ese voto significó el final del gobierno del FSLN.

En los primeros años de aquella década predominó entre muchos sandinistas la angustia y el desconsuelo. Algunos se preguntaban si tantos esfuerzos, si tantos muertos, si tantos sacrificios habrían valido la pena. Otros no tuvieron inconveniente alguno en cambiar rápidamente de dirección, desligándose de su pasado sandinista.

En las zonas rurales los sandinistas temían que la Contra, aún armada, los atacara, mientras en las ciudades, funcionarios del gobierno saliente, en una carrera contra el tiempo, titulaban las propiedades entregadas a la población en los años 80. En ese carrera se repartieron bienes del Estado a “miembros de confianza” del FSLN y a testaferros de altos dirigentes sandinistas con el compromiso de que eran para alimentar las finanzas del partido, que pasaba a la oposición. A este proceso se le conoció como “la Piñata”. Fue un proceso que agudizó las desigualdades económicas entre los sandinistas y que creó enormes contradicciones éticas. Aunque fueron bastantes los miembros del FSLN que no cuestionaron el derecho de la población a obtener títulos de las propiedades con que fueron beneficiados, sí cuestionaron que un sector privilegiado de dirigentes sandinistas se apropiaran de muchos otros bienes a título personal.

Durante los años 90 regresaron a Nicaragua muchos nicaragüenses que habían abandonado el país por razones políticas. Quienes habían sido expropiados querían recuperar sus propiedades y rehacer sus fortunas. A quienes les faltaban propiedades por “recuperar” les sobraban ansias de enriquecerse. Un limitado grupo de profesionales sandinistas logró insertarse en el boyante mundo de la cooperación para el desarrollo.

Las calles de Managua se llenaron de costosas camionetonas. Las manejaban militares, ministros, diputados, nuevos “empresarios” y también funcionarios de Naciones Unidas, de la OEA, de múltiples agendas de cooperación y de ONG que llegaron al país para colaborar en la “transición democrática”.

La mayoría de la población sandinista carecía de las herramientas necesarias para “reciclarse” o “acomodarse” con rapidez o con posibilidades en el nuevo contexto político y económico. El plan de ajuste estructural implementado por el nuevo gobierno –reducción del Estado, recortes en el gasto público y privatización de empresas estatales– significó un desempleo masivo y la desaparición de los programas sociales, revirtiendo muchos de los derechos que la población había adquirido⁶³. Las diferencias sociales se agudizaron, tanto en el campo como en la ciudad.

Las calles de Managua se llenaron de niños limpiavidrios, pidemonedas, vendechicles y huelepega y, en cuanto el sol se ponía, la carretera de Managua a Masaya se inundaba de mujeres y travestis peleándose por clientes. La Managua en la que me tocó ser adolescente olía al sudor de los vendetodo, que en las calles se abalanzaban sobre las ventanas de los carros y, si te descuidabas, te arrebataban el bolso, la mochila, las chapas o el reloj. Era la “Managua Salsa City” de Franz Galich (2001), una ciudad de “vivianes” y maleantes donde nadie sabía quién era quién. Fueron momentos en que Nicaragua, a la que siempre le hemos puesto rostro de mujer, se parecía a la María de Luis Enrique Mejía Godoy:

*Se vino del campo a la ciudad
una noche Terencio la dejó
por el día cocina, lava y plancha ajeno
vende lotería ahí por Metrocentro
y en la madrugada al mejor postor alquila su cuerpo...*

(Pobre la María)

En el campo, la guerra descapitalizó a la población campesina y la carencia de créditos estatales y de asistencia técnica obligó a muchos a vender sus recién tituladas propiedades, iniciándose así la reconcentración de la tierra, la llamada contrareforma agraria. En esa década los bajos precios de los productos agrícolas acabaron de estrangular la ya débil economía campesina (Maldidier & Marchetti, 1996; Solá, 2008; Walker, 1997). A toda esta realidad se añadió la conflictiva y tardía pacificación en muchas zonas rurales del país⁶⁴. El Estado se replegó nuevamente a las ciudades y la cooperación asumió la implementación en el campo de algunos programas económicos y sociales.

Al interior del FSLN se debatía el rumbo a seguir. En 1994, una minoría de dirigentes sandinistas se separó del partido y fundó el Movimiento Renovador Sandinista (MRS). La separación, en vez de contribuir a abrir espacios internos de discusión, frenó las iniciativas de democratización partidaria propuestas incluso antes de la derrota electoral de 1990.

En 1999 las cúpulas del FSLN y del PLC formalizaron una serie de acuerdos políticos y legales, conocidos como “el Pacto”, que establecían reformas constitucionales,

63 Uno de los libros que me ayudó a pensar en este tema fue *Nicaragua without illusions* (1997), editado por Thomas Walker.

64 Saldomando y Cuadra (1994) abordan a profundidad el tema en *Los problemas de la pacificación en Nicaragua: recomposición de grupos armados y conflictos sociales*.

la multiplicación de altos cargos del Estado (Poder Judicial, Poder Electoral, Contraloría General de la República, Fiscalía) y la repartición entre ambos partidos de esos altos cargos. De los acuerdos surgió también una nueva Ley Electoral que anuló el pluralismo político, al cancelar la figura de las candidaturas por suscripción popular, y que reforzó el bipartidismo. Estos acuerdos cerraron desde entonces los espacios de participación social y política independientes y se orientaron a institucionalizar un sistema bipartidista que desde entonces favorece los intereses políticos y económicos de los dirigentes de estos dos partidos⁶⁵.

Siuna en la posguerra: la hora de la sobrevivencia y de la polarización política

Con el fin oficial de la guerra, el proceso migratorio que caracterizó la vida en la frontera agrícola se reinició con una intensidad preocupante. Los madereros se internaron en el territorio y la población que había emigrado a Honduras regresó a recuperar sus tierras. Los miembros de la Resistencia Nicaragüense –nombre con el que fue llamada desde entonces la Contra–, olvidados por el gobierno de Estados Unidos y con sus principales líderes cooptados por el nuevo gobierno, presionaron, aunque débilmente, para que se cumplieran los acuerdos de paz, en los que se les habían garantizado tierras para trabajar⁶⁶.

Ya sin la guerra, que los obligaba a mantenerse unidos para defenderse, y ya sin el apoyo del gobierno, los miembros de varias cooperativas no encontraron sentido en seguir organizados. Además, temían que sus cooperativas fueran atacadas por los ex-contras. Muchos decidieron dividir la tierra, venderla e intentar recuperar sus viejas fincas o emigrar en busca de nuevas tierras en la frontera pionera.

En Fátima, los socios de las tres cooperativas agrícolas que hubo en el poblado dividieron pronto la tierra y emigraron. No fue una decisión totalmente irracional: al fin y al cabo, Fátima había sido una base militar sandinista y estaba rodeada por montañas llenas de contras aún armados. En otras cooperativas de Siuna la población decidió dividir la tierra, pero muchos no vendieron y permanecieron en las cooperativas, convertidas en caseríos. La Casa Sandinista de Siuna apoyó a los miembros de algunas de esas cooperativas con asistencia legal. Fue una de las formas en que el FSLN mantuvo relación con los “bastiones sandinistas” de la zona. Hasta hoy, y ante algunos problemas, los miembros de aquellas cooperativas siguen buscando apoyo en la Casa Sandinista.

La capacidad organizativa de estos campesinos ex-cooperativistas, su formación y la cercanía de las cooperativas / caseríos a las vías de comunicación se convirtieron en importantes herramientas para que lograran sobrevivir en los años 90. Muchos de ellos y ellas se vincularon en esos años a proyectos de desarrollo promovidos por diferentes ONG y organizaciones internacionales y otros se integraron a cooperativas promovidas por la Unión Nacional de Agricultores y Ganaderos (UNAG). Aunque participar en estos

65 Para un análisis más profundo sobre el tema ver el trabajo coordinado por Sofía Montenegro (2005), *Nicaragua: La gobernabilidad al servicio de las reformas*.

66 Para un análisis más profundo de estos procesos ver los estudios de Deena Abu-Lughod (2000), *Failed Buyout: land rights for contra veterans in postwar Nicaragua*, y de Salvador Martí i Puig (2002), *El proceso de desmovilización y “reinserción” de la contra nicaragüense: algunas claves para el análisis de la violencia rural en Nicaragua*.

proyectos no les dio la oportunidad de salir de la pobreza, les permitió mantenerse en pie. No fue el caso de la gran mayoría de las comunidades del municipio, especialmente de las más alejadas, donde no llegó ni el nuevo gobierno ni las ONG ni ningún proyecto de desarrollo.

El retorno de la población que había abandonado la zona se produjo en el contexto de una enorme polarización política, con buena parte de la población todavía armada. Las diferencias políticas, los conflictos alrededor de las tierras y la difícil situación económica alimentaron la violencia que se sintió en la región durante toda la década de los años 90. Si los poblados de la nueva frontera agrícola habían crecido en los años 80 con la población desplazada por la guerra, en los años 90 crecieron con la llegada de pequeños y medianos finqueros que buscaban encontrar en el pueblo la seguridad que no había en la montaña.

Entre 1990 y el año 2000 diversos grupos armados actuaron en la zona. Algunos tenían motivaciones políticas, otros eran sólo delincuenciales. El más famoso de estos grupos fue el Frente Unido Andrés Castro (FUAC), conformado inicialmente por ex-miembros del Ejército sandinista. El FUAC surgió con una agenda política que fue disipándose con los años⁶⁷. La situación de violencia que creó se resolvió parcialmente con el desarme del grupo y el asesinato en 2001 de sus líderes, una historia aún oscura.

Hasta inicios del año 2000 la zona estuvo plagada de ajustes de cuentas, robos, secuestros y asaltos. Aunque hoy todo parece estar “en paz”, la violencia continúa siendo una constante. Los secuestros, el robo de ganado y los asaltos son comunes. En épocas de cosecha muchos comunitarios “bajan” a los poblados en grupos de hasta quince hombres y regresan todos juntos para evitar los asaltos. La población permanece armada y la policía no se interna en la montaña por temor a ser blanco fácil en un espacio donde reina la “ley del más fuerte”.

Tierras de desconfianzas, silencio y pobreza

Si antes de la guerra la población de la frontera agrícola ya era muy cautelosa ante las caras extrañas, el conflicto militar de los años 80 vino a reforzar esa tendencia: lo mejor es esconder las propias opiniones y mantener distancia de las disputas o al menos aparentar estar al margen.

En la zona impera la desconfianza y el silencio. Algunos lo interpretarán como una suerte de timidez, típica de la gente de la montaña. No es más que la cautela con la que se protegen en espacios que consideran hostiles. A diferencia de las zonas rurales del Pacífico, aquí no hay palabras fáciles y cuesta mucho arrancar una plática, aunque sea superficial.

Hoy la región cuenta con más caminos y está mejor comunicada con los centros urbanos del Pacífico. Transitar por el territorio es menos peligroso que durante la guerra y la posguerra. Aunque con mejores comunicaciones, los precios de los productos agrícolas continúan siendo muy bajos y la población campesina continúa viviendo en una enorme pobreza, con el agravante de que la tierra no es tan fértil como la encontraron los primeros migrantes que llegaron hasta aquí.

67 Fauné (2002) en *Conflicto y seguridad ciudadana en el Triángulo minero y Prinzapolka* y Rocha (2001) en *Breve, necesaria y tormentosa historia del FUAC* analizan de manera detallada la historia del FUAC, su desarrollo y la relación con la población campesina del Triángulo Minero.

La mayoría de los campesinos de la zona mantienen las mismas prácticas agrícolas tradicionales, viven en las mismas casas de techo de suite y madera rolliza y las instituciones del Estado continúan ausentes. La concentración de la tierra y las diferencias sociales han construido un orden social del que muchos huyen. Ese orden injusto se ha consolidado en esta región. La sociedad es nuevamente la de siempre: pocos patrones y muchos mozos. Entre 1990 y 2006 la economía campesina no fue nunca prioridad de los tres gobiernos que llenaron ese período. El Estado, más que apoyar al campesinado para que despegaran sus proyectos productivos, apostó a la proletarianización del campesino o a su migración (Mendoza & Kuhnekath, 2004).

El único momento en que zonas como Siuna adquieren cierta relevancia política es en época de elecciones, cuando los candidatos llegan buscando votos. Es entonces cuando, a pesar de tantas promesas incumplidas, la esperanza se asoma y hasta lo hace con cierto descaro. Recuerdo a un grupo de campesinos que visitaron el Centro de las Hermanas. Llegaron pidiendo consejo y ayuda. Un adinerado de la zona les quería quitar la tierra y ya habían sido amenazados de muerte. Mientras discutían qué pasos debían dar, uno de ellos propuso “ir a la “casa del PLC” a negociar. El plan era decirle a los liberales: “Si ustedes nos ayudan con este problema, nosotros vamos a votar por ustedes en las elecciones de noviembre”. Jacinta lo miró muy seria y le dijo: “¡Pero si los liberales han estado en el poder desde el 90 y no han hecho nada por ustedes!” El campesino respondió cabizbajo: “Pero a lo mejor ahora sí nos cumplen”.

CAPÍTULO 2

Los “botas de hule”

En invierno llueve mucho en este lugar. La lluvia produce lodo y el lodo no es nada agradable. Caminás en el lodo, vas pensando en la inmortalidad del cangrejo y ¡plas! te deslizás, perdés el equilibrio y te caés y quedás pringada de lodo hasta las cejas. Peor que eso es atorarse, quedarse pegado en cualquier lodoso hoyo de dudoso origen. Intentás sacar el pie con todas tus fuerzas, y tal vez sale por fin, pero sin la bota de hule, que se queda atrapada, esperando que regresés a rescatarla del lodo. También puede suceder que en el intento de salir del atolladero acabés perdiendo el equilibrio y te vayás hacia atrás y sintás y hasta escuchés la temida caída de todo tu cuerpo: ¡chocoploff! Cualquiera de estas opciones provoca siempre risa y vergüenza ajena entre quienes te acompañan. En algunos, cierta lástima. Las imprescindibles botas de hule son como los zapatos de tacón: hay que saberles la maña para usarlas bien.

Las botas de hule son muy útiles y necesarias en la montaña, de eso no hay duda. Simbolizan mucho: tu procedencia y tu clase social. Un ciudadano no usará botas de hule. ¿Por qué usarlas si no es campesino? Las botas de hule son para trabajar en el campo. Pero, aunque trabaje en su finca con botas de hule, un finquero adinerado se las quitará para ir al pueblo. Como va a caballo –o en su camioneta– y no se enloda, se pondrá sus botas de cuero, de ésas que tienen taconcito y anuncian la entrada en la cantina o en la tienda para que todos lo volteen a ver y se fijen si lleva pistola a la cintura.

Un campesino-finquero tal vez no pueda comprarse botas de cuero, pero logrará comprar unas buenas botas negras tipo militar de un material sintético. Un campesino pobre ni eso puede, anda con sus botas de hule y con su machete. Una mujer puede usar botas de hule para andar por los caminos o para hacer alguna tarea en el campo, pero lo más probable es que tenga un “hombre” o un papá con algún dinerito que le libre de las botas: en lo profundo de la montaña la mayoría de las mujeres usan chinelas y a veces ni eso. Por los caminos las verás andar descalzas llevando las chinelas en el salveque. Así las cuidan para que no se les dañen. Probablemente son el único par de zapatos que tienen.

Decirle a alguien “Sos un bota de hule” es un insulto. Quiere decir “Sos un pobre trabajador” o más exactamente “Sos un trabajador pobre”, que no es lo mismo pero es igual, como dice la canción. La dimensión de este calificativo no se agota ahí. Algunos campesinos te pueden decir que son “orgullosamente botas de hule”, algo así como decir: “Soy pobre pero honrado”. Los “botas de hule” son considerados gente ignorante, sucia, de poco fiar. A la gente que usa botas de hule la tratan mal. Mucha gente en los pueblos no los dejan pasar, los detienen en el corredor: “Ahí espérese”, les dicen. No los invitan a entrar en la casa ni les ofrecen sentarse en las sillas de plástico que guardan

dentro. “Si es que hieden”, dice la mujer de la pulpería, arrugando la cara. En las oficinas municipales los atienden de último. Nadie los conoce, a nadie le importan, y es que a nadie pueden comprar ni amedrentar. Tal vez sólo en las noches, cuando alguno de ellos se emborracha y saca el machete, entonces ahí sí da miedito, pero siempre se le puede aparecer algún otro pistola en mano, volando tiros no precisamente al aire.

Muchos campesinos de la región de Siuna son “bota de hule”. Trabajan en el campo, algunos en fincas propias en lo profundo de la montaña, donde no logran todavía hacer los realitos que esperaban. Otros dividen su tiempo entre la tierra propia y la ajena y muchos, sin tierra, se dedican a trabajar ajeno. Son campesinos pobres, trabajadores agrícolas. Dice Jacinta que en los años 80 daba gusto ver que “un bota de hule” podía entrar a cualquier oficina del gobierno y lo trataban con respeto. ¿Ahora? “¡Que va ser!”.

Sin embargo, la verdad es que muchos “bota de hule” de las montañas de Siuna no se sintieron bien tratados por el gobierno sandinista. Sintieron que no respetaban su trabajo. Se sintieron amenazados cuando sus compadres o los patrones adinerados de la comarca caían presos o eran perseguidos. No entendían por qué los querían sacar de sus tierras, una tierra que tanto les había costado obtener.

La gran mayoría de los campesinos de lo que llamamos la frontera agrícola son “bota de hule”. Han luchado por lograr una prosperidad económica que les permita dejar de serlo y convertirse en finqueros. Y a la par, también han luchado por defender lo que son y porque sus prácticas agrícolas y sus formas de vida no sean vistas con desdén. Lucharon a favor o en contra de la Revolución buscando ser reconocidos como legítimos ciudadanos de esta Nación. Como las muchachas del Centro, quieren ser reconocidos como “iguales”.

CAPÍTULO 3

Recordar la Revolución es evocar una historia sentimental

*Ya en la tarde cuando hay poco trabajo
pinto en las paredes
en las paredes de las catacumbas
las imágenes de los santos
de los santos que han muerto matando el hambre
y en la mañana imito a los santos...*

Leonel Rugama

A Rugama lo conocí cuando era una adolescente. Encontré su poemario buscando el libro de no me acuerdo quién en el librero de mi casa. El libro de Rugama se llamaba: “La Tierra es un satélite de la Luna”. Lo abrí por curiosidad y lei las primeras líneas del primer poema en el que me detuve: “Nunca apareció su nombre en las tablas viejas del excusado escolar”. Lo recuerdo porque me gustó ese inicio, tan gráfico. Esa tarde me leí todo el librito y también la introducción: decía que a Rugama lo mató la Guardia en 1970 y que cuando le gritaban que se rindiera, él les respondió antes de morir: ¡Que se rinda tu madre!

En los poemas de Rugama vi mucho de lo que algunos afirman todavía que significa ser sandinista. Entre el ideal y la realidad hay enormes distancias, pero aún se mantiene la imagen idolatrada del guerrillero, del revolucionario. Aún está viva la historia que habla de una nación pequeña pero valiente con gente aguerrida que no baja la cabeza y lucha por transformaciones sociales. Es una historia de justicia mesiánica que coloca a la Revolución como un proyecto moralmente superior al de los enemigos y que representa a los marginados, a los pobres. Esa historia –que se leyó en los libros y en los periódicos de aquellos años, que se plasmó en las canciones de entonces y en los discursos de los líderes del FSLN– se hizo vida en las cooperativas, en los centros de trabajo y de estudio, en las organizaciones barriales y sindicales, en los batallones militares. Es una historia que habla de un pasado de luchas compartidas, en donde el futuro mejor estaba a la vuelta de la esquina. Es una historia en la que todos fueron héroes, en la que todos gritaban ¡Que se rinda tu madre!

Pero en la realidad no todos gritaron eso y hay mucho más que ese grito de valor en el pasado y hay mucho más que eso en cómo la gente concibe en la práctica su actuar político. Sin embargo, ésas son algunas de las imágenes que afloran cuando se habla de la Revolución. El discurso político sandinista está plagado de esas imágenes, imágenes que conforman la historia sandinista o lo que Halbwachs llamaría la memoria colectiva sandinista (1992). Esa memoria juega un rol central en la conformación de la identidad política sandinista y marca el guión de muchas memorias personales, aun cuando no defina todo su contenido. Aunque no es la única, esa historia es la base para interpretar ese pasado.

Esa memoria, hilvanada por intelectuales y líderes del FSLN y, sin duda, reinterpretada por la población sandinista, no ha permanecido intacta. La derrota electoral de 1990 abrió espacios para cuestionamientos y re-evaluaciones de lo que fueron los años revolucionarios. Los miembros del FSLN se enfrentaron a un nuevo contexto político y económico, a antiguos y nuevos conflictos internos y a inevitables

rupturas. Esos procesos incidieron en la reformulación del discurso y en cambios en ciertos comportamientos de la práctica política sandinista. Todo eso desembocó en transformar la memoria de los sandinistas y produjo cambios en cómo recordar ese pasado.

Lo que ocurrió en el nuevo contexto también repercutió en la memoria subjetiva. En la frontera agrícola, la frágil presencia del aparato estatal, la debilidad que tuvo la presencia del FSLN, la dura situación económica y la lenta y difícil pacificación, todo unido a experiencias personales, añadió matices a los recuerdos revolucionarios de los campesinos sandinistas de la zona a partir de los años 90. Los cambios en los recuerdos indicaban cambios en sus concepciones del Sandinismo.

A pesar de los cuestionamientos y de la crisis interna del FSLN durante los años 90, en noviembre del año 2006, cuando el FSLN ganó la elección presidencial, quedó claro que un sector significativo de la población nicaragüense continuaba apoyando a ese partido⁶⁸. Las razones son muchas. Entre ellas, que viven en una sociedad –como muchas otras– donde dar apoyo a un partido político se suele traducir en alcanzar beneficios económicos. Pero el vínculo de la población sandinista con la Revolución y con el partido que la representa, el FSLN, no se alimenta sólo de razones económicas ni tiene sólo razones políticas. El apoyo al FSLN radica, en gran medida, en la fuerza que el discurso político de este partido aún tiene. Esa fuerza emana también del pasado, de la continuada reformulación y vigencia de la memoria sandinista.

La memoria colectiva sandinista, trazada por los líderes del FSLN, fortalece la relación de la población sandinista con la Revolución. El discurso evoca los sentimientos que aquel proyecto despertó, los sueños que entonces se dibujaron y los vínculos que en aquella época se construyeron. El discurso reproduce con nuevos tintes las historias con las que la población aprendió a verse y a ver a Nicaragua. Son historias que conciben la acción política sandinista como sinónimo de moralidad y que exaltan la identificación

FSLN / Revolución / pueblo con metáforas religiosas y representaciones tradicionales.

En la memoria colectiva sandinista la Revolución se idealiza y los errores y los dolores se olvidan. En esa memoria la Revolución está siempre en peligro bajo constante agresión y la eterna obligación del sandinista es defenderla, mostrando con esa defensa su lealtad política. La narrativa del pasado legitima el poder presente del FSLN, convirtiéndolo en representante del proyecto revolucionario. Al mismo tiempo, el poder político y económico del FSLN legitima esa memoria y la transforma en memoria oficial del Sandinismo. Muchos sandinistas consideran que un “verdadero sandinista” debe ceñirse a esa historia y que es bajo esos términos que debe recordar la Revolución para poder defenderla. Se trata de una memoria que no sólo evoca sentimientos. Es también una historia sentimental.

68 En 1990 el FSLN obtuvo el 41% de los votos. En 1996 el 38%. En 2001 el 42%. En 2006 el 38% (Equipo Nitlapan-Envío, 2006).

¿Cuál es la estructura de sentimientos en la que se ancla la memoria sandinista?

Cualquiera que pregunte hoy sobre el pasado revolucionario se encontrará con sentimientos. Aquel proyecto despertó –y aún despierta– esperanza, miedo, odio, alegría, dolor, decepción, revancha... Raymond Williams afirma que la experiencia social está inserta en lo que él llamó una “estructura de sentimientos”. En su opinión, los sentimientos que conforman esa estructura “no tienen que esperar a ser definidos, clasificados o racionalizados para ejercer presiones palpables y definir límites efectivos en la experiencia y la acción” (1977, p. 132). Existe un entramado afectivo que incide en cómo entendemos lo que vivimos y, por eso, influencia cómo actuamos. Por esto, el análisis social demanda no sólo entender cómo vivimos sino también cómo sentimos el mundo en todas sus dimensiones, incluida la política. La tarea no es fácil porque no se trata sólo de hablar sobre lo que sentimos, sino de entender por qué y cómo asociamos ciertos sentimientos con ciertas acciones. Se trata de cómo aprendemos a pensar que esa asociación es natural y cómo esa asociación oscurece vínculos más desafiantes, los que producen ansiedad. Implica también preguntar cómo en base a la supuesta “naturalidad” de esas conexiones se justifican acciones y censuras políticas.

Por lo general, pensamos en los sentimientos como expresiones naturales, transparentes, salidas del corazón y olvidamos que el mundo afectivo –el cómo sentimos– está marcado también por lo normativo. Los sentimientos son expresiones humanas, pero es errado pensar que la relación entre ciertos sentimientos y una determinada acción sea la correcta y única posibilidad existente. Lauren Berlant subraya que existen discursos y acciones colectivas que inciden en cómo los seres humanos aprendemos a interpretar y a sentir lo que somos, lo que vivimos y lo que sucede a nuestro alrededor (2008).

Analizando la sociedad norteamericana, Berlant considera que en ella impera una “política sentimental” donde las acciones políticas se anclan en retóricas emotivas que representan precisamente el espacio afectivo como un espacio apolítico. La consecuencia de esto es que se cierra la posibilidad de debatir (1997). En el año 2001, la guerra contra Irak fue la expresión más evidente de esa retórica. Públicamente no existía espacio para debatir la decisión de invadir un país, porque esa decisión no era considerada por muchos como una decisión política, sino como una respuesta basada en principios morales. Cuestionar la decisión era considerado una traición y una ofensa a los valores estadounidenses. Sin embargo, es claro que una invasión militar es una decisión política y, aun cuando no se cuestione la legitimidad de los múltiples sentimientos que el ataque a las Torres Gemelas produjo, es necesario discutir por qué la política de un gobierno se ancló en sólo un espectro de esas emociones para justificar decisiones con repercusiones mucho más profundas e intenciones más complejas que tomar venganza por el daño hecho.

Analizando las respuestas al ataque del 11 de septiembre a Estados Unidos, Judith Butler concluyó que muchas de nuestras reacciones afectivas o de las asociaciones que hacemos son moldeadas, intensificadas o silenciadas por una visión del mundo marcada por concepciones hegemónicas con claros intereses políticos (2004). Por eso, Berlant concluye: “Los sentimientos que reconocemos sentir son medidas poco confiables de justicia e imparcialidad, no las más confiables” (2007, p. 343).

En Nicaragua, reconocer la relación entre Sandinismo y sentimientos implica preguntarnos cuál es la estructura de sentimientos sobre la que se ancla el discurso

político sandinista ¿Cuáles son las narrativas que han influenciado a un sector de la población para interpretar y sentir el Sandinismo, la Revolución y su participación en ese proyecto? Preguntarnos esto, reconociendo al mismo tiempo que no sólo los discursos influyen nuestra interpretación del mundo.

No todos quienes se definen como sandinistas recuerdan la Revolución de igual manera. Sin embargo, son muchos los que consideran que deben ceñirse a la narrativa oficial del FSLN cuando hablan públicamente del ayer. Lo hacen así por presiones externas –responder a las exigencias del partido del que dependen para mantener su empleo o para obtener créditos– y también por presiones internas, por sus propio apegos. Lo cierto es que esa historia no sucedió hace un siglo o en otro país. Esa historia es su historia, ellos y ellas la vivieron, ellas y ellos la interpretaron y la siguen interpretando siguiendo el guión de narrativas colectivas. La memoria sandinista reafirma ciertas formas de sentir el pasado y recuerda lazos y obligaciones. Defender la Revolución y al FSLN no sólo significa defender ciertas ideas sociales y políticas –etiquetadas como de izquierda–, significa también abrazar lo que la Revolución y el FSLN siguen siendo, por múltiples motivos, una realidad en donde palpita la vida propia.

La Revolución no fue un espejismo o una mentira. El gobierno revolucionario reconoció a los sectores marginados, propuso cambios estructurales en la sociedad nicaragüense y llevó a cabo programas sociales que tuvieron un gran impacto en la vida de un importante sector de la población. La “nueva” Nicaragua significó para muchos un cambio en su condición dentro de la nación. Igualmente importante: un cambio en la percepción sobre sí mismos.

Pero no sólo hubo cambios. También se reafirmaron conceptos tradicionales: la verticalidad del poder, la importancia de una cierta imagen de la nación, la centralidad del padre. Los años 80 produjeron mensajes mezclados: cambios y continuidades, aperturas y cierres, libertades y censuras. En los años 90 y, a pesar de algunos intentos por replantear conceptos y prácticas, el panorama ideológico no se complejizó (Najlis, 1994).

En su trabajo, Lauren Berlant convoca a la deconstrucción de los sentimientos políticos y al análisis ideológico (2007). Judith Butler anima a pensar en otras asociaciones afectivas (2004). En el contexto nicaragüense, ambas propuestas implican cuestionar los apegos que la memoria sandinista refuerza. Apegos que, hasta cierto punto, han frenado las preguntas que se le deben hacer a este proyecto político. El mayor apego es la obligación de defenderlo. La base de esta obligación es una narrativa que insiste en que el sandinista está del lado bueno de la historia, en que el heroísmo y la patria son conceptos incuestionables, en que los privilegios se justifican por la jerarquía de las responsabilidades y la entrega a la causa, en que la autoridad mantiene el sabor de siempre.

La deconstrucción y la crítica de esta narrativa no puede olvidar que el pasado revolucionario continúa siendo, para algunos, una etapa o de sueños ilusionados o de pesadillas febriles. Hablar de Sandinismo es entender las fantasías y los deseos que incidieron en cómo se interpretó y se interpreta hoy la Revolución. Hablar de Sandinismo es hablar sobre cómo lo político adquiere sentido en base a esos elementos sentimentales. Si la memoria es constructora de significados y forjadora de identidad, pensar en lo afectivo que hay en la memoria es acercarnos a la complejidad con la que se entrelazan nuestras concepciones sobre nosotros mismos y el mundo y sobre nuestra acción en el mundo.

“Con el Frente no fue así”

Aquel día llegué tarde a Fátima. El bus venía lleno y avanzaba lentamente. Apenas dos meses antes había terminado el invierno y la carretera de Río Blanco en adelante estaba llena de hoyos. Encontré la casa de las Hermanas cerrada –habían ido a un rezo– y hallé a Guillermo y a un vecino en el ranchito, por la cocina. Escuché el viejo radio de Guillermo. Tenía sintonizada Radio Ya. Se me había olvidado que era 21 de febrero, día en que asesinaron a Sandino en 1934. Un mes antes, Daniel Ortega había tomado posesión del gobierno. Y su discurso, haciendo memoria del “padre” del Sandinismo, era un acto presidencial. Me senté con ellos a escuchar el discurso. Estábamos los tres serios y concentrados, con la mirada puesta en el radio, cuando Ortega hizo referencia a “los gringos imperialistas”. Guillermo sonrió y dijo: “¡Daniel es el único que se les para a los gringos, ellos tienen miedo de lo que él dice!”. Lo dijo muy orgulloso, tan orgulloso que yo contuve un suspiro cuando iba saliéndome del pecho. Me dio pena decirle que a lo mejor a los gringos ya no les importaba mucho Nicaragua. Pero me callé, tal vez estaba equivocada...

En el cuarto, mientras intentaba dormir, me acordé de un viaje frustrado a Honduras unos meses después del huracán Mitch. Venía con nosotros un amigo de la secundaria. Íbamos por Ocotlán cuando nos encontramos con el ejército gringo repartiendo alimentos a la población damnificada. Mi amigo dijo: “Estos jodidos ya se vienen a meter aquí de nuevo, pero están en Las Segovias, la tierra de Sandino”. Después recordé a un alemán que me contó que cuando el FSLN ganó las elecciones en noviembre de 2006, lo primero que hicieron los chavalos del barrio granadino donde vivía fue ir su a casa a gritarle: “¡Ahora vas a ver, gringo hijueputa!”. Le enojó que lo confundieran con un gringo. Lo que no me contó fue cuál era su relación con esos chavalos. Supongo que no muy buena. Tal vez los corría cuando se sentaban en la acera de su casa a beber guaro. Tal vez lo ponían loco con el reguetón a mil y entonces los amenazaba con llamar a la policía. Tal vez era un “chele pinche”, de esos que no dan ni cinco pesos para comprarse una media de ron. O tal vez algunos ya no quieren más cheles en Granada. A saber...

Me dormí con los gringos imperialistas en la cabeza y desayuné con Sandino. Porque en la mañana, mientras enrollaba la tortilla para comer mi primer bocado de frijoles, se apareció Ramón indignado. “Mire, hermana, yo no entiendo: ¿Para qué gritan los sandinistas ¡Viva Sandino! si ya está muerto?” Guillermo, que estaba allí, le contestó: “Porque sus ideas viven. Es lo mismo que cuando decimos ¡Viva Cristo! A Cristo lo mandaron a matar porque sus ideas eran por los pobres, igual a Sandino”. Con la impaciencia de sus 18 años, Ramón hizo un gesto con la cabeza y se fue al fogón a servirse café. En el aire quedó un silencio raro que duró los pocos minutos que nos tomó encontrar otro tema de conversación y seguir desayunando.

Guillermo no habla casi nunca de política. Lo que le gusta es contar historias de juventud. Entonces habla animadamente de la guerra y acompaña el relato con gestos, imitando los ruidos de las bombas y de las balas que pasaban silbando sobre su cabeza. Describe los lugares en donde estuvo, los ríos que cruzó y en sus historias reaparecen, sin que él lo diga con palabras, los muertos que cargó y que aún carga.

Guillermo me acompañó a las comarcas del municipio. Cuando yo entrevistaba a la gente miraba para otro lado y hacía como que estaba pensando en otra cosa, pero al final comentaba algo sobre la historia que habíamos escuchado o mencionaba detalles que yo desconocía de aquellas vidas que me eran ajenas. Se reía quedito con mis

torpezas y en el camino de regreso por las veredas me explicaba por qué otros también se habían reído de mí. Una vez le pregunté: “¿Guillermo, por qué usted opina por los sandinistas?”:

Porque ése fue el primer partido por el que voté. Mire, es que antes uno no opinaba, lo llamaban a que fuera a votar y antes de marcar cualquier cosa le decían por quién tenía que votar y le daban su nacatamal. Así era en la época de Somoza. Pero con el FSLN no fue así. Además, del Frente surgió la democracia, porque teníamos las armas en la mano y podíamos decir que no había elección, pero no hicimos eso.⁶⁹

“El sandinista va conforme a las cosas de Dios”

Esperaba de Guillermo un discurso político que no llegó. Hasta que mencionó la palabra “democracia”. Su primera respuesta me sonó tradicional. Pero detrás de las tantas historias que contaba aparecían muchas cosas más. Para empezar, la relación Religión / Revolución. La comparación que Guillermo hizo entre Cristo y Sandino para responder a la pregunta de Ramón es uno de múltiples ejemplos de los paralelos que algunos campesinos establecieron entre ser sandinista y ser cristiano.

Aunque la religión no fue el único camino por el que los nicaragüenses se acercaron y vincularon al FSLN, sí lo fue para buena parte de los campesinos de la zona de Siuna. Aquí la guerrilla trabajó con un sector vinculado a la iglesia católica cuando fomentaba cambios en su misión evangelizadora⁷⁰. Los guerrilleros acompañaron a algunos sacerdotes y a las hermanas religiosas en las misiones que llevaban al campo y emplearon historias bíblicas para dar mensajes políticos.

Don Carlos llegó a Siuna en 1946. En 2006, con ochenta años a cuestas, recordaba ya pocas cosas. O no quería recordarlas. No me habló mucho ni de Revolución ni de guerra. En lo único en lo que se extendió fue en contarme sobre la primera vez que llegó el padre Teodoro a su comunidad y en cómo fue que al final él aceptó convertirse en Delegado de la Palabra. Recordaba así el trabajo con la Iglesia en los años 70:

Yo le voy a decir a usted algo: yo no fui estudiado y no sabía nada de la historia de aquí de Nicaragua. Eso yo lo aprendí en la iglesia: lo que es el país, cómo había sido antes. Y lo primero que nos dijeron es que el país de Nicaragua era un país explotado y que por eso había esa guerra, esa lucha del tiempo de Sandino, que era por libertar a la gente, a los pobres. Eso yo ya lo fui aprendiendo en la iglesia.⁷¹

La relación que se construyó entre guerrilleros y pobladores no fue sólo una táctica política. Muchos guerrilleros y miembros del FSLN vivieron e interpretaron la lucha sandinista y la Revolución a la luz de un prisma religioso.

69 Entrevista, 6 octubre 2006.

70 No todos los curas en Siuna se vincularon a la Teología de la Liberación pero muchos compartieron algunas de sus ideas en la metodología pastoral.

71 Entrevista, 7 diciembre 2006.

Los elementos religiosos no eran nuevos en el Sandinismo. Los discursos, las cartas y los mensajes de Sandino a finales de los años 20 e inicios de los años 30 estaban marcados por una visión religiosa⁷². Años después, en la lucha contra Somoza, muchos jóvenes se incorporaron al Sandinismo desde grupos católicos o desde la misma iglesia, entre ellos el poeta y ex-seminarista Leonel Rugama. Y hasta quienes se identificaban como ateos no escaparon a muchas de esas narrativas religiosas, lógicas en un país mayoritariamente religioso, acostumbrado a mirar con los ojos de la religión las experiencias cotidianas.

A finales de los años 60, en sus poemas, Rugama hizo paralelos entre los santos y los guerrilleros. Como otros miembros del FSLN, habló de entrega, de amor, de martirio y de sacrificio en la lucha por la Revolución. La lucha guerrillera se asumió y se representó como un proceso de purificación

-con similitudes a una experiencia religiosa-, donde debían primar la obediencia y la lealtad a las autoridades, virtudes características en organizaciones de jerarquía vertical como la Iglesia y el Ejército. Los elementos religiosos fueron fundamentales para construir lo que se conoció como “la mística sandinista”, que significaba el conjunto de actitudes que debían caracterizar a un sandinista: desapego de lo material, fraternidad y solidaridad⁷³. Es evidente que la educación de los guerrilleros no sólo fue militar y política, también fue moral, ética. Los guerrilleros caídos en la lucha fueron rodeados de un aura heroica y romántica. Y a los vivos se les presentó como hombres moralmente ejemplares. Con el triunfo de la Revolución esas imágenes y esos discursos se promovieron y se reafirmaron.

Emplear símbolos y metáforas religiosas no significó que años después, el FSLN ya al frente del gobierno revolucionario, recibiera un apoyo incondicional de la iglesia católica. Al contrario. Aunque hubo sectores de la iglesia que apoyaron y defendieron la Revolución, la jerarquía eclesiástica sintió recelos ante cualquier posible sustitución del poder divino de Dios por el poder “divino” del partido y de sus dirigentes. El temor a perder poder, especialmente poder simbólico, el tener competencia como únicos guías morales y garantes y cauces de la fe popular, los atemorizó. A pesar de todo, mucha gente siguió interpretando la Revolución como un proceso que expresaba lo más esencial del mensaje cristiano.⁷⁴

En Siuna, no sólo Guillermo hizo paralelos entre religión y Sandinismo. Doña Concha, hija de un viejo colaborador de la guerrilla, me dijo una vez que ella estaba orgullosa de ser sandinista. Cuando le pregunté por qué, me contestó sonriendo: “Porque el Frente Sandinista es más hermano, se explica mejor.” “Pero, ¿qué significa para usted ser sandinista?” le volví a preguntar. Se quedó pensativa un momento y me dijo:

Es ser una persona más educada, amable, servir a los más necesitados. Sí, porque yo creo...No, no es que creo, sino que digo yo que el sandinista va conforme a las cosas de Dios. No soy sandinista porque me den, sino que es una cosa bien...Ni hallo cómo decirle.⁷⁵

72 Ver el análisis de Wunderlich (1995) en *Sandino: una biografía política*.

73 Ver los escritos de Carlos Fonseca, Oscar Turcios y Ricardo Morales en *¿Qué es un Sandinista?* (1980).

74 La relación entre el catolicismo y los movimientos de izquierda no fue exclusiva de Nicaragua. El caso más emblemático en Centroamérica ha sido el de El Salvador.

75 Entrevista, 9 diciembre 2006.

Muchos otros tampoco “hallaron” cómo decirme qué es ser sandinista y aunque no mencionaron a Dios y hablaron de conciencia y de trabajo, para varios ser sandinista es un conjunto de todo lo que desean ser o consideran que deben ser. A pesar de la guerra y de los errores de la Revolución, para estos campesinos la Revolución sandinista está vinculada a la bondad y evocar esa bondad es evocar lo mejor que hay en cada uno de ellos, aun cuando no sólo ese lado bueno fuera el que en la realidad conocieron. La narrativa religiosa en el Sandinismo –con su llamado a la bondad, al desprendimiento, a la generosidad y a la hermandad– ha servido, a los ojos de estos campesinos, como una evidencia de la superioridad moral de esta propuesta política y de la Revolución. Algunas de las experiencias que muchos vivieron les confirmaron esa evidencia.

El empleo en la política de narrativas religiosas tiene sus problemas. El primero es la dificultad que esta simbiosis genera para cuestionar las decisiones que se presentan como buenas y moralmente intachables. ¿Quién se atreve a poner en duda las buenas intenciones, “los buenos sentimientos”? El segundo es que todas estas narrativas reafirman el poder vertical del padre (Dios, el párroco, el dirigente político), el que está siempre arriba, guiándonos y mostrándonos su cuidado y su amor. El privilegio que gozan políticos como Ortega, y los que en su momento gozaron los nueve comandantes de la Dirección Nacional del FSLN, se justificaron y justifican en el “desinterés” y el amor que han mostrado arriesgando su vida por “el pueblo” y por la causa sandinista. Cuando se asumen narrativas religiosas se diluye la contradicción entre hablar de equidad y al mismo tiempo mantener estructuras verticales de poder. En esas narrativas el papel de la población es mostrar obediencia, compromiso y lealtad para con los buenos padres, que son fuertes, nos defienden, nos amparan y ante todo, nos aman⁷⁶.

La moral de la que se habla en esta narrativa religiosa-política estableció parámetros muy difíciles de alcanzar y muy fáciles de quebrar. Ése fue uno de los talones de Aquiles del FSLN. Las diferencias entre lo que la Revolución decía y lo que algunos de sus líderes y funcionarios hacían tuvo consecuencias. Y aunque no toda la población sandinista concibió la Revolución con esos matices religiosos ni idolatró a sus líderes, muchos lo hicieron y lo siguen haciendo. Me lo demuestra el orgullo de Guillermo mientras escuchábamos el discurso de Ortega en la radio. Él se siente orgulloso de la “fuerza de Daniel”, de que Daniel “se le pare a los gringos” y en eso que él siente hay más que un mensaje político. El anti-imperialismo que Ortega expresa en su discurso subraya también el poder que tiene como líder y su capacidad para proteger a la nación.

En octubre del año 2006 encontré a Lucrecia en el Mercado de Mayoreo. Estaba desvelada, había llegado la noche anterior a Managua para comprar mercancías y ya iba de regreso a Siuna. Mientras conversábamos, me acordé que en los álbumes de las Hermanas había encontrado una vieja foto de su papá. El viejito sonreía con su violín de talalate. Dicen que fue un gran músico, uno de los primeros Delegados de la Palabra en la zona y, junto a sus hijos, un colaborador de la guerrilla. Le mencioné a Lucrecia que había visto esa foto y ella me comentó, triste, que su padre iba a cumplir diez años de muerto y su mamá ocho. Por la calle pasaba un carro con un altoparlante que repetía: “¡Unida Nicaragua Triunfa! ¡Votó en la dos!”. Lucrecia buscó el carro con la mirada y me dijo con una nostalgia mezclada con dulzura: “Si mi mamá estuviera viva estaría votando por Daniel, vos vieras cómo lo quería. Yo le decía que aquel era “su Daniel”. Cuando Daniel llegó a Salto Grande ella fue de las primeras que estaba

76 Interesante ver el análisis sobre el líder y el amor que hace Freud y que Jacqueline Rose (2007) discute en *The last Resistance*.

allí para recibirlo, estaba tan alegre”. Lucrecia nunca quiso hablar sobre la Revolución, tampoco le insistí. Una vez fui a visitarla a su casa. En la sala tenía colgadas fotos de su familia. En ellas vi por primera vez a su mamá, una viejita bajita, flaca, canosa, que sonreía mientras abrazaba a Daniel.

“Hoy hay dificultades para todo, antes nos queríamos”

Refiriéndose al concepto Revolución, afirma Balibar: “En el corazón de su significado clásico (en los tiempos modernos) hay, no tanto una metáfora de inversión del poder (aunque esa connotación aún esté presente), como la idea de un proceso que lleva de la opresión a la resistencia, de la injusticia a la insurrección y de la insurrección a la liberación colectiva” (1994, p. xv).

En los años 80 la Revolución nicaragüense se vivió como una liberación colectiva. En la Revolución se depositaron las esperanzas de libertad y a la conformación de un Estado revolucionario se le confió la capacidad para resolver todos los problemas de la sociedad. Al hablar de libertad y de nación se habló de familia y de heroísmo. Y también de amor.

El Sandinismo fue hijo de su tiempo, un tiempo de procesos de liberación nacional en el mundo. El discurso político del FSLN clamó por la construcción de una nación soberana, libre del imperialismo yanqui y de la opresión de sus aliados nacionales. Como todo proyecto nacionalista, la nación era vista como una familia, como una comunidad. Los dirigentes del FSLN afirmaron que ellos guiarían a la nueva Nicaragua como herederos de una tradición política heroica y aguerrida, y que la Revolución la haría el pueblo, cuya rebeldía y fuerza ennoblecía a la patria y la dignificaba. En ese proceso había un padre admirado (Sandino), varios hijos heroicos (los dirigentes del FSLN) y muchos hermanos sandinistas (“el pueblo”). El discurso político del FSLN reafirmó esos vínculos familiares exaltando el heroísmo como una característica de los nicaragüenses que los hacía hermanos, y describiendo la solidaridad como expresión de amor filial.

La Revolución era la construcción de una nueva nación, única, imbatible, donde el heroísmo no sería algo pasajero, sino la insignia de los nuevos tiempos. En “Caminos de la Estrella Polar”, Michele Najlis muestra una de las formas en las que se representó aquel momento. Afirma que durante los años de la Revolución “el pueblo entero sintió realmente que estaba haciendo la historia de la humanidad, que era protagonista del destino del planeta y por qué no decirlo, de la historia del universo” (1990, p. xii).

El gran número de campesinos nicaragüenses que integraron la Contra en los años 80 y votaron contra la Revolución en 1990 mostraron que no todo “el pueblo” sintió la Revolución de la misma manera. Pero al escuchar a Guillermo es imposible ignorar que algunos sí se sintieron constructores de la historia nacional. Guillermo me lo dijo al responder a mi pregunta de qué opinaba del Sandinismo: “Del Frente surgió la democracia porque teníamos las armas en la mano y podíamos decir que no había elección, pero no hicimos eso”.

“Teníamos”, “podíamos”: expresaba así que estaba incluido en la familia sandinista, reafirmaba su rol como forjador de la nueva nación. Pero Guillermo decía más: en sus historias de juventud mostraba que él, como Daniel, también “se le paró a los gringos” y lo hizo en nombre de una Nicaragua libre. Como muchos, Guillermo demostraba que

los nicaragüenses respondían con valor y dignidad ante la agresión, aunque sabía que “los del otro lado del río” no eran gringos, y aunque reconoció el rostro de sus propios vecinos en la cara de la Contra.

Si el heroísmo era la característica de los hijos sandinistas –un heroísmo cargado de referencias machistas–, la solidaridad marcaba la relación entre los hermanos. Ése fue el relato del amor filial. Roger, un campesino siuneño que, como muchos hombres de su edad, pasó la mayor parte de su juventud en el ejército, me dijo con tono nostálgico: “Hoy las cosas son más difíciles, hay una dificultad para todo, pero antes, antes nos queríamos”⁷⁷. Roger extrañaba los años de unión en la cooperativa durante la guerra, cuando “todos nos juntamos para protegernos”. Añoraba también la “bondad” del gobierno sandinista, simbolizada en sus programas sociales. Para muchos pobladores esos programas no fueron derechos merecidos, sino evidencias de amor. Para otros fueron regalos y hasta premios.

En los recuerdos de Roger, la Revolución suena a un hermoso amor de juventud. Ese mismo sentimiento reaparece en los discursos actuales de los dirigentes políticos del FSLN, en los que el pasado se embellece y el FSLN se describe capaz de cultivar la solidaridad, el compañerismo y el amor que sintieron en los años pasados. Como si el pasado hubiera sido siempre prodigioso, perfecto, inagotable. Como si en él sólo hubiese habido amor. En esos discursos se enumera constantemente lo que la Revolución dio, reafirmando así la percepción de que aquellas fueron dádivas bondadosas y no obligaciones y responsabilidades de un gobierno. Muchos campesinos y no campesinos apoyaron al FSLN en las elecciones de 2006 esperando que volvieran esas bondades del pasado. El heroísmo y el sentido de integrar la familia sandinista se asoman en los recuerdos de la guerra, cuando se menciona a los gringos o cuando se relatan las historias personales.

En los años 80 los años tenían nombres: 1980 fue bautizado como Año de la Alfabetización y así todos los años que siguieron tuvieron su nombre. Recordando esa tradición, 2006 podría haber sido llamado Año de la “Segunda Victoria”. En diciembre de 2006, cuando entrevisté a doña Concha, mientras recordaba la derrota electoral de 1990 me dijo:

En el noventa nos desanimamos toditos porque dijimos ‘estamos listos, ahora sí’. Yo me sentí mal porque habíamos perdido. Pero ahora aquí estoy y me siento animada y lo mejor es que todos mis hijos son sandinistas, ninguno se ha hecho liberal.⁷⁸

Realmente, el Sandinismo no deja de ser un asunto de familia a la cual algunos han aprendido a amar y a defender incondicionalmente.

⁷⁷ Entrevista, 7 diciembre 2006.

⁷⁸ Entrevista, 9 diciembre 2006.

Por los pobres y con los pobres

Tanto los paralelos religiosos como el discurso nacionalista establecieron una relación entre la Revolución y “el pueblo”. Durante los años 80, en plazas y calles se afirmaba que la causa del pueblo era la Revolución y la Revolución, dijo Sergio Ramírez, era “de los pobres, de los humildes, de los humillados, de los desposeídos” (1979, p. 5).

El gobierno revolucionario demostró su compromiso con “el pueblo” al emprender programas sociales que beneficiaron a los más pobres y también al darle valor a lo popular. Los dichos, la música, las historias populares se promovieron y se celebraron. Las canciones de Carlos Mejía Godoy son centrales como expresión de la recuperación de esos valores. Si el discurso nacionalista hablaba de familia, en esa familia la lucha tenía sabor a pinol. Muchos sandinistas, campesinos y no campesinos, consideran, como doña Concha, que “el Frente Sandinista es más hermano, se explica mejor” porque no usa palabras complicadas, porque se acerca a ellos en el trabajo con las bases. La relación Revolución / pueblo también ayudó a explicar por qué la Revolución era atacada. Como le dijo Guillermo a Ramón: “Sandino, como Cristo, fue asesinado porque sus ideas eran por los pobres”. La Revolución también era atacada porque sus ideas eran por los pobres y, en un país como Nicaragua, los pobres son la mayoría de la población, son el pueblo.

Lo “popular” en el FSLN tuvo dos enormes problemas. El primero, la homogenización del sujeto pueblo hizo y hace invisible la diversidad y la complejidad de la población y oculta las maneras en las que esa homogenización reproduce exclusiones. El segundo problema fue que, tanto antes como durante la Revolución, se usaron clichés para representar al pueblo y eso limitó la comprensión sobre cómo diferentes sectores de la población interpretaban los cambios que se estaban dando y cuáles eran sus expectativas y deseos.

Las representaciones de la población campesina son un buen ejemplo de este problema: al mismo tiempo que se exaltaba la valentía de los campesinos se menospreciaban sus capacidades. Durante la Revolución fue evidente que algunos revolucionarios continuaban representando a ciertos sectores de la población campesina y de la población pobre como lo habían hecho las élites desplazadas del poder por la Revolución. Al acentuar el “desconocimiento” y la ignorancia de ciertos sectores populares, se reforzaba la representación de unos como “guías” de los otros y se establecía una relación donde los líderes del FSLN se mostraban “como” pueblo, pero al mismo tiempo como “pueblo arriba” del pueblo “de abajo”. Esa dualidad al valorar lo popular nos ayuda a entender otra vía por la que las jerarquías políticas adquirieron legitimidad.

Otro ejemplo aparece en discursos como los de Ramírez. En ellos se exaltaba el carácter popular de la lucha sandinista y del FSLN y se representaba a la población como naturalmente rebelde y revolucionaria, en particular a los campesinos. En “La montaña es más que una inmensa estepa verde”, Cabezas afirmó: “Y claro, el campesino es más puro y lográs desarrollar en él sentimientos de solidaridad con facilidad y luego se van a la guerrilla” (1983, p. 49). Esas imágenes de lo rural fueron importantes para fortalecer el orgullo de una población acostumbrada a recibir desprecio y marginación. Lo que no se dijo nunca fue que el campo no había sido cuna de guerrilleros⁷⁹.

79 Francisco Rivera en *La Marca del Zorro* se mostró mucho más crítico con una población que en su mayoría los delataba (1989). Pareciera que fue precisamente la adversidad, no tanto física sino la provocada por el trabajo político entre la población de las montañas matagalpinas, la que llevó a Rivera a moverse a la ciudad, uniéndose a la fracción tercerista del FSLN.

En vez de insistir en comprender el por qué de las dificultades del trabajo guerrillero en ciertas zonas de la montaña, se afirmó que la cultura política de esa población era deficiente. En 1980, René Núñez –entre 2006 y 2011 presidió la Asamblea Nacional– afirmó que el Sandinismo había iniciado con grandes problemas, que había encontrado en la mayor parte de la población, entre ellos el “retraso cultural” y el “político-ideológico” (1980, p. 10). Los “De Cara al Pueblo” –encuentros periódicos entre dirigentes y funcionarios del gobierno revolucionario y la población, donde se discutían los proyectos revolucionarios–, fueron un ejemplo de la complejidad de una Revolución que abría este tipo de espacios y cerraba otros, que proponía y que imponía, que exaltaba y que subestimaba.

El 16 de junio de 1986, ante los reclamos de los trabajadores agrícolas que participaban en un “De Cara al Pueblo”, Ortega demandó menos quejas y más trabajo y afirmó: “Es necesario llegar a tener una clase trabajadora con verdadera conciencia de clase” (1986, p. 51), insinuando así que los pobladores que se quejaban no comprendían la Revolución y debían centrarse en construir “una mentalidad solidaria, revolucionaria y con disposición a trabajar todo el tiempo que sea posible” (1986, p. 51). Aunque la Revolución la hacía el pueblo, parecía que ese pueblo no siempre entendía lo que debía hacer y esos fallos perjudicaban el proyecto revolucionario.

Si nos movemos más allá del discurso y analizamos lo que sucedió en los años 80, vemos que hubo enormes limitantes y fallos, pero que esos fallos no fueron toda responsabilidad del “pueblo”⁸⁰. Sin embargo, al equiparar Revolución / FSLN / pueblo se equiparaban también las responsabilidades, que han reafirmado sentimientos de culpa en algunos sandinistas. Es una culpa que se manifiesta en la enorme responsabilidad que muchos se atribuyen y afirman sentir por la derrota electoral o por los errores que se cometieron⁸¹. Junto a la culpa existe también la percepción de una deuda: “Se debe agradecer y retribuir lo que la Revolución les dio”. En el año 2006, al enfatizar las “bondades” del pasado, el discurso de muchos políticos sandinistas no sólo insinúa que las bondades han regresado, sino que hay una deuda pendiente que hay que pagar por haber sido beneficiarios de esa bondad.

En mis andanzas por Siuna, una de las conversaciones que más grabada me quedó fue la que sostuve con don Hilario. Cuando me explicaba qué significaba ser sandinista, me dijo: “El sandinista, el revolucionario, está pensando que todos tenemos derecho a una Nicaragua libre, a una casita digna para vivir, a una salud. Están los errores, claro, pero como no sabíamos ni leer ni escribir...”⁸². Yo, que tiendo al melodrama, sentí algo raro dentro cuando lo escuché. ¿Será que ese asumir culpas no es más que una forma de defensa de la Revolución?

Don Hilario está viejo. En 1983 la Contra quemó la cooperativa donde vivía en Luvia. De allí salió con su familia hacia otra cooperativa en el mismo municipio. Me contó que en el tiempo de la Revolución “había unas grandes maravillas”. De aquel momento de la historia le han quedado diez manzanas de tierra, recuerdos, la convicción de que hay que defender la Revolución y al FSLN y la esperanza de que con la “nueva victoria”, otras maravillas se materializarán.

80 En este punto son importantes los análisis de Marchetti (1985 a y b), Maldidier y Marchetti (1996) y el de Salvador Martí y Puig (1997).

81 El texto de Rosario Montoya (2007) *Socialista escenarios, power, and state formation in sandinista Nicaragua* menciona este tema en su análisis.

82 Entrevista, 7 diciembre 2006.

Mi estadía en Fátima terminó en abril de 2007, apenas tres meses después del regreso de Ortega al gobierno. Para entonces ya se notaba en el pueblo y entre los liberales precaución ante la nueva situación. No sabían cómo se desarrollarían las cosas. Por su parte, los sandinistas –minoría en la zona– expresaban públicamente su enorme alegría. Muchos esperaban que retornaría todo lo bueno del pasado ya sin lo malo de aquellos años, y eso significaba ya sin la guerra.

En el año 2007 uno de los primeros pasos del gobierno del FSLN fue reestructurar las instancias organizativas que se habían establecido en los gobiernos anteriores, llamándolas ahora Consejos de Poder Ciudadano (CPC), conformándolos como una organización comunal de base. La noche que escuché con Guillermo y un vecino el discurso de Ortega, ambos, además de hablar contra los gringos imperialistas y de alabar la fuerza de Daniel, hablaron también de los CPC y de los pobres. El vecino era el encargado, junto con otras personas, de organizar los CPC de Fátima. Cuando el discurso de Daniel terminó, nos dijo que estaba teniendo “mucho trabajo para organizar” a la gente en Fátima y que varios no querían participar en los CPC. Tenía también problemas para escoger a gente sandinista “de confianza” que apoyara ese proceso organizativo. Guillermo le dijo: “Pero si hasta la gente que hizo cosas importantes en el Frente al final lo dejó”. En otras palabras, le decía que no buscara mucho, porque hasta los de muchísima confianza ya no eran de confianza. Guillermo mencionó algunos nombres de viejos sandinistas que estaban en el MRS y el vecino respondió: “Pero éstos son los que tienen reales”.

Escuchaba en sus palabras el relato arraigado: los del FSLN no sólo están con los pobres sino que viven como los pobres. De acuerdo con ese discurso, quienes han abandonado el FSLN son los ricos, los que en el fondo siempre fueron de derecha, los que traicionaron y se vendieron. El discurso mantiene que “el pueblo” continúa fiel y sigue siendo como una enorme masa homogénea.

La actitud de superioridad moral de muchos miembros del FSLN se parece mucho a la conocida imagen del poder desde la que se mira con desdén al resto. Por eso, hoy son muchos los que consideran que el gobierno está en lo correcto al reforzar las narrativas religiosas conservadoras y los valores tradicionales porque “sólo así es que la gente entiende”. Para muchos, el problema en los años 80 fue intentar cambiar lo que no se puede cambiar. Desde esa perspectiva, “el pueblo” continúa siendo representado como inculto, ignorante, vulgar y simple. Son opiniones que muestran que estamos ante el reforzamiento de una mirada del mundo tan estrecha que pone límites antes de echar a andar los procesos, asumiendo que la forma en que la población actúa refleja “nuestros valores”, que esos “valores” son cultura y que la cultura es algo como la herencia biológica, algo así como heredar la nariz de tu papá o los ojos de tu mamá. Con esta visión quedan muy al margen las esperanzas de cambio.

Las metáforas religiosas, la convocatoria nacionalista y la identificación con el pueblo fortalecieron los apegos de un sector de la población hacia la Revolución y hacia el partido que la representa, el FSLN. A la vez, se naturalizaron formas tradicionales de concebir y de ejercer el poder: la Revolución concebida como bondad, la que nos dio, la que nos respondió, la que nos protegió, la que nos amó. Es una historia sentimental donde el discurso ideológico se mezcla con compromiso, deudas, nostalgia, lealtades, culpa, orgullo, heroísmo / hombría...Queda por fuera el dolor, la tristeza, la decepción, el egoísmo, la revancha, la rabia. En realidad, el problema no son los sentimientos en sí sino las asociaciones que naturalizamos. Porque podemos entender el poder de otra forma, podemos repensar el heroísmo de manera que incluya tantos pequeños actos que quedan fuera, podemos trascender las interpretaciones ancladas en la bondad.

El hiper-cristianizado discurso actual: Ortega manda y Dios provee

Con el paso de los años la historia sandinista –la memoria colectiva sandinista popularizada por el FSLN– ha adquirido nuevos matices. En la última década, vemos en los discursos de los dirigentes del FSLN el reforzamiento y la intensificación de viejas historias que aparecen a la par de la exigencia de nuevos olvidos. Un ejemplo de esto es la hiper-cristianización del discurso sandinista, la reafirmación de la nación enfatizando el valor de la familia y la ratificación de la relación pueblo / FSLN en una operación propagandística en donde el FSLN continúa colocándose en oposición a los intereses de los oligarcas y de la derecha imperialista, simplificando así el actual panorama político de Nicaragua. En esos discursos hay silencio sobre los años de guerra y una permanente actitud defensiva que cierra espacios para discutir abiertamente las propuestas del FSLN en el presente. El resultado es la transmisión de mensajes muy confusos, con el nuevo *look* del FSLN de fines del siglo 20 que aún saca partido de los colores, las consignas y las canciones de ayer.

Desde la derrota electoral de 1990, la evocación del pasado revolucionario ha sido una de las formas en que el FSLN intenta demostrar la persistencia de su compromiso con la población y su capacidad para emprender cambios que colocarán de nuevo a los más pobres como prioridad. A la vez, exige olvidos para apaciguar los ánimos de quienes temen el retorno del ayer. Durante la campaña por ganar la presidencia en 2006, Ortega dijo en la zona rural de El Sauce: “Lo nuestro no es ninguna promesa, porque ¡ya lo hicimos cuando estuvimos en el gobierno y en condiciones sumamente difíciles!...La guerra y el servicio militar quedaron enterrados para siempre. Ya nadie habla de eso, ¡no tiene sentido!” (2006, p. 24).

Por un lado el discurso trata de que se olvide la guerra y por el otro, subraya la conversión religiosa de algunos dirigentes para demostrar el nuevo compromiso: la reconciliación y el perdón. De nuevo, el amor. La narrativa sandinista, ya de por sí con tendencias religiosas, incluso mesiánicas, se ha hiper-cristianizado. Para las elecciones de 2001, el eje de la campaña electoral del FSLN fue el advenimiento de “la tierra prometida”. En 2006 a la campaña electoral la bautizaron como “un peregrinaje por toda Nicaragua”. En el año 2005 se materializó la reconciliación con el Cardenal Obando, quien casó a la pareja Ortega-Murillo. Un año después el FSLN se alió con los liberales en el gobierno para penalizar el aborto terapéutico, sellando así con broche de oro la alianza con los sectores más conservadores de la jerarquía católica, quienes habían sido enemigos del FSLN en los años 80.

El discurso religioso hiper-cristianizado no fue sólo una táctica electoral. Tras la victoria en las urnas en el año 2006 el tono religioso del discurso escaló. Las decisiones tomadas por el gobierno y los programas que se implementan se acompañan siempre del “gracias a Dios”, “por la voluntad de Dios”, “con el favor de Dios”. El 10 de diciembre de 2008, en el acto conmemorativo del 30 aniversario de la caída en combate contra la Guardia del sacerdote Gaspar García Laviana y a la vez, inauguración de la carretera San Juan del Sur-La Virgen, Daniel Ortega dijo:

Eduardo [alcalde de San Juan del Sur] nos estaba hablando de La Costanera, y yo les digo aquí, como lo dije con la carretera a mi pueblo, La Libertad: Parecía imposible que la carretera se iba a hacer porque todavía no se aprobaba el financiamiento, estaba pendiente la ejecución. Y le dije

a Fernando [Ministro de Transporte]: Tenemos que arrancar como sea y busquemos el dinero de donde sea, ¡ya Dios va a proveer! Y arrancó la carretera para La Libertad (2008b).

Como presidente, Ortega tiene poder para “arreglar” los problemas de la nación. Ortega ordena y sus funcionarios cumplen. Los discursos reafirman el poder del líder y muestran una caprichosa reinterpretación del funcionamiento de la administración pública. No sólo se coloca al presidente como responsable y ejecutor de cualquier decisión. Se afirma que el cumplimiento de esos programas depende de Dios. Ortega manda y Dios provee. Queda por fuera la realidad de la administración pública: que los programas se definen por presupuestos, que los ciudadanos pagan impuestos para alimentar el presupuesto, que los programas responden a planes, que los ingresos se deben administrar con eficiencia y con transparencia...Lo concreto, lo tangible, aquello sobre lo que se debe discutir y en base a lo cual se trazarán los cambios nacionales queda encubierto en un discurso que alaba a Dios y deposita en la providencia de Dios y en el compromiso de Ortega la responsabilidad sobre el futuro. Lo más significativo de este discurso es cómo desanda lo que el proyecto revolucionario había andado, cómo obvia lo que la Revolución reafirmó: la capacidad de la población para ser “dueña de su historia”, “arquitecto de su liberación”, para trazar su futuro, para cambiar con sus manos el presente.

Otra característica del actual discurso político / religioso es el énfasis en la familia. El FSLN se coloca como defensor de la unidad familiar y ya no aparece como su destructor, tal como lo representó la derecha en los años 80. Ha colocado la penalización del aborto terapéutico como evidencia de este compromiso. La oposición de varias organizaciones de mujeres a esta legislación reavivó una vieja disputa entre dirigentes del FSLN y esas organizaciones, todas nacidas de su seno.

Las sensibilidades neoliberales –individualistas, sentimentales, conservadoras–, que Berlant asocia con la política del gobierno de Estados Unidos (1997), tienen mucho en común con el actual discurso político del FSLN: sentimental, moralista, conservador, religioso. Una concepción sobre el pasado de esta naturaleza individualiza y moraliza a la sociedad nicaragüense y asume al Estado-nación como el sanador de los padecimientos nacionales. Es evidente que en esos discursos se insinúa que no es sólo el Estado con sus acciones quien redimirá las almas de quienes sufren, sino que lo hará la religiosidad más tradicional, la que alimenta el gobierno. Ese discurso en nada fortalece la imagen de un Estado independiente. Al contrario, enfatiza la fuerza de quien manda y la importancia de tener “fe” para lograr cambios sociales.

En esta nueva etapa de gobierno, la familia sandinista también enfrenta cambios. Ya no es la trayectoria política lo que da autoridad y legitimidad a la jerarquía interna de poder en el partido. En el actual liderazgo sandinista se pone el acento cada día con más fuerza en los lazos familiares como méritos que dan autoridad para gobernar. Murillo ha resaltado su parentesco con Sandino, el padre del Sandinismo, fortaleciendo así la línea biológica como otra forma para legitimar su poder y el de su familia dentro de las estructuras del FSLN. En una carta dirigida a Herty Lewites, Murillo afirma:

Mi tradición familiar, mis venas, que honrosa y orgullosamente llevan algo de esa sangre luminosa del Profeta, del General de Hombres Libres, Augusto César Sandino, mis venas, se rebelan, se indignan, se enfurecen. Arden y claman justicia. Exigen reparación (2005, p. 5).

Un discurso de amor que alimenta el conflicto

El llamado al amor contrasta con el tono de confrontación que ha marcado el discurso del FSLN desde su regreso al gobierno. Si en las campañas electorales habló de amor y reconciliación, después de ganar en las urnas hemos visto una polarización social y la exacerbación de los conflictos. También sucedió esto antes de las elecciones municipales del 9 de noviembre de 2008. Respondiendo a comentarios de que en la secretaría del FSLN se exhibían obras de arte “diabólicas”, Ortega respondió así:

Quienes cargan ese odio no tienen fortaleza de espíritu, quienes cargan ese odio no tienen alma...¡Ahí sí está el demonio, ahí sí está el diablo! ¡Ésos son los diabólicos, ése es el infierno! (2008a).

74

El discurso político promueve el bien versus el mal, el amor versus el odio. En una entrevista radial, Murillo definió los programas sociales del gobierno como “obras de amor, de compasión, de generosidad y de compromiso de servicio del gobierno con el pueblo” (2008a), caracterizando así las acciones del gobierno como actos de bondad y no como responsabilidades de las autoridades con la ciudadanía. Una consigna del año 2008 fue “Cumplirle al pueblo es cumplirle a Dios”.

A la par de las continuas referencias religiosas y de la convocación al amor, la paz, la vida y la familia, aparece una feroz crítica a la oposición, calificando cualquier cuestionamiento como contrarrevolucionario, una constante retórica contra el imperialismo gringo y el colonialismo europeo, la denuncia enfática contra el “capitalismo salvaje” y el clamor por un socialismo que incluya a Nicaragua en la “nueva izquierda” latinoamericana.

Hay una gran diferencia entre el discurso público y el discurso a “puertas cerradas” del FSLN. El público es el de las marchas, el de los afiches, el de los encuentros que transmiten los medios oficiales. Ahí vemos a un Ortega que afirma:

A todos los héroes y mártires les rendimos homenaje en este día, y les decimos que no traicionaremos jamás sus ideales y sus principios, que somos sandinistas, que somos antiimperialistas, que somos revolucionarios, solidarios, socialistas, y que seguiremos defendiendo nuestros ideales y nuestros principios en todos los campos de lucha. (2008c).

El otro discurso es el que mantiene el partido con sus aliados económicos y políticos. Ahí no habla de socialismo sino de libre mercado. Ahí el neoliberalismo no es la amenaza de la que el FSLN salvará al país, sino el sistema en el que el sector empresarial del partido participa y al que apuesta. A nivel público no se discuten los dilemas de gobernar en un contexto económico neoliberal y con un débil poder de negociación y lo que se resalta es la fuerza del máximo líder y los logros sociales del gobierno sandinista.

En la actual retórica del FSLN es evidente que hoy se le exige a la población algo semejante a lo que se le exigía en los años de la guerra, cuando el FSLN era un partido político-militar: lealtad, disciplina, obediencia a la jerarquía y capacidad de defensa. De aquella guerra no se habla, pero no se la olvida, se la silencia. Las heridas que dejaron aquellos años, y que aún permanecen abiertas, tan sólo se tapan. El resultado es que el discurso del amor impide la cicatrización y ha incrementado la polarización política.

Disputas de la memoria en “la segunda etapa de la Revolución”

Ante un panorama así, no es extraño que muchas de las actuales disputas políticas en Nicaragua giren alrededor de la memoria. Más interesante aún es ver que la disputa más intensa no es la que enfrenta a sandinistas y antisandinistas, sino la que existe entre quienes se definen como sandinistas. Lo que se ha visto a partir de 1994, y con particular fuerza desde el retorno de Daniel Ortega al gobierno en enero de 2007, es que los dos principales partidos sandinistas (FSLN y MRS) se disputan la autoridad de ser quienes representan al Sandinismo y a la izquierda. En sus discursos políticos ambos se centran en “desenmascararse” uno al otro, acusándose mutuamente de ser traidores y pertenecer a la derecha, a la par que reivindican ser los auténticos representantes de los ideales sandinistas.

En esta batalla el FSLN ha logrado mantener su hegemonía sobre una mayoría de sandinistas, aun cuando el odio volcado contra los disidentes evidencia ansiedad. Quizás porque son figuras conocidas y relevantes del Sandinismo de los años 80 quienes integran el MRS⁸³, con quienes los sandinistas de larga trayectoria pueden identificarse. O quizás esa irritación no sea más que una reacción que busca sancionar el desacato y el cuestionamiento a la autoridad de los actuales dirigentes del FSLN.

La ansiedad de los actuales dirigentes del FSLN por controlar cómo se debe hacer memoria de la Revolución radica también en el poder que tiene esa narrativa para legitimar sus acciones en esta nueva etapa de gobierno. El FSLN afirma que hoy los nicaragüenses viven “la segunda etapa de la Revolución”. Me lo dijo así una señora: “No le estoy hablando de la primera Revolución sino de esta de ahora, la segunda”.

Si ahora vivimos una nueva Revolución, la memoria colectiva sandinista se convierte en la prueba de lo que el FSLN puede hacer, de sus posibilidades de transformación. Pero esa memoria deja de lado elementos fundamentales de aquel pasado y del presente. Por ejemplo, no se discuten abiertamente, entre otras cosas importantes, en qué han consistido las negociaciones que algunos miembros del partido han hecho a lo largo de las últimas tres décadas y las repercusiones que han tenido esas negociaciones. Algunos dan por sentado que no es necesario, porque todo lo que hace el FSLN es revolucionario y, si no es revolucionario, al menos se hace siempre teniendo a los sectores marginados como prioridad. La memoria que repite historias del pasado es para algunos la confirmación de ese inveterado compromiso.

Vale la pena tomar en cuenta lo que dice Jacqueline Rose: “Hablar sobre algo puede ser, por muy paradójico que suene, una forma de no hablar sobre algo” (2007, p. 55). Y por eso, muchas veces parece que hablar de la Revolución es no hablar de la Revolución. Aunque el discurso habla de igualdad, hace mención al socialismo y cuestiona al capitalismo, la propuesta política que se deriva de ese discurso es confusa y en las acciones lo que vemos es la reproducción de las viejas prácticas de hacer política.

Esto muestra una imagen congelada de la Revolución, que no abre la puerta para discutir aquel momento, sus legados, lo que se debe retomar, lo que se debe superar. El tono defensivo del actual llamado revolucionario acaba dejando de lado preguntas como ésta: ¿Por qué la lealtad es con un partido y no con los ideales? Lo único que no

83 Dora María Téllez, Henry Ruiz, Herty Lewites, Hugo Torres, Luis Carrión, Víctor Tirado, Víctor Hugo Tinoco, entre otros. Todos ellos ex-guerrilleros y algunos incluso ex-miembros de la Dirección Nacional del FSLN.

resulta claro y nada confuso es la disciplina que se exige. En el FSLN cualquier desvío de la narrativa oficial del pasado parece implicar una traición, la evidencia de un oscuro lado reaccionario en quien lo narra de otra forma. Las respuestas han sido ser separado de las esferas del FSLN y la consecuente exclusión de cualquier beneficio económico o político –ambos inseparables – que pueda ofrecer el partido.

Al final, la memoria colectiva sandinista se convierte en una historia sentimental que asocia al Sandinismo con un universo afectivo “nacido del lado más cristalino del corazón”. En muchas ocasiones, esa retórica sentimental subsume el análisis político y lo convierte en un tema de sentimientos y lealtades que dificulta cuestionar la narrativa política sandinista y reafirma los apegos que provoca. En una memoria construida así la palabra Revolución resulta trivializada y aspectos esenciales de aquel proyecto –la transformación política y social de la sociedad nicaragüense– van quedando entre bastidores, mientras los amores y los odios se asoman al escenario como protagonistas, mientras las discusiones ideológicas se simplifican.

Al final, a la par de la igualdad, la justicia y la solidaridad aparece siempre la imagen del poderoso padre de la patria que “vela por nosotros” y la de una Revolución que representa todo lo bueno que siempre está por venir. Mientras la población espera ese futuro utópico, defiende a su partido y se alimenta no sólo de promesas, también de prebendas, de “regalos”, de beneficios. Se construye así una extraña visión: Nicaragua convertida toda ella en una gran frontera agrícola, en un mundo de inseguridad jurídica y de frágil institucionalidad donde habitan hombres fuertes que nos ofrecen protección y bienestar a cambio de lealtad y obediencia.

A pesar de todo, ya es evidente que no existe una única narrativa sandinista, aun cuando es el discurso del actual FSLN el que da forma a la memoria colectiva sandinista de una mayoría de sandinistas. Está pendiente repensar los lazos emotivos que se dibujan en todas las historias sandinistas –no sólo en las del FSLN– y en los vínculos que hoy frenan preguntas y reafirman las continuidades que deberíamos cuestionar. Cito nuevamente la conclusión de Berlant en *True feelings*: “Sentir es una medida poco confiable de justicia e imparcialidad, no la más confiable”. Y añade: “Nuevos vocabularios de placer, reconocimiento y equidad deben ser desarrollados y enseñados” (2007, p. 343). En el caso de Nicaragua cabe preguntar qué nuevos vocabularios de compromiso, solidaridad, placer, reconocimiento y equidad deben ser desarrollados y cómo hacemos esto en el contexto actual.

CAPÍTULO 4

Las historias que me contaron:
una memoria idealizada, a la defensiva
y con poca crítica

Aquel día amanecimos con luz eléctrica y en Fátima estos amaneceres no traen buenas noticias. Cuando a esas horas hay energía eléctrica es porque hubo la vela de algún muerto. Todos llegamos a la cocina del Centro queriendo saber quién había sido. “Mataron a don Julio Hernández”, anunció Guillermo mientras se servía café. Don Chinto, quien al parecer había escuchado la historia en el pueblo, añadió: “Un mozo lo mató. Es que, viera, ese señor era malcriado”. Acomodándose el pantalón para sentarse, Guillermo comentó: “Los mozos ya no son como antes, que la gente los trataba y se quedaban callados”.

Julio Hernández era uno de los hombres ricos de Fátima. Hizo mucho dinero a punta de créditos no pagados en los años 80 y, según cuentan muchos, quitándole tierras a los pobres. Su muerte parecía un acto de justicia épico: por tantos daños causados, al final lo mató un mozo. Le dio tres tiros y huyó a Paiwas. “La policía se fue detrás de él, pero ¡a saber si lo agarran!”. Esas historias y el comentario de Guillermo me llevaron a preguntar si sería por las huellas de la Revolución que “los mozos ya no son como antes”.

Durante un tiempo, mi romanticismo, alimentado por años de ausencia de Nicaragua y por una Revolución hecha de recuerdos de infancia, me confirmaba que el mayor legado revolucionario había sido la transformación de los sujetos políticos nicaragüenses. Una transformación, naturalmente, para mejorar. En mi idealización, la Revolución había formado sujetos políticos de izquierda, los sandinistas, con una visión de la vida y del mundo marcada por la solidaridad y la equidad. Era comprensible: a fin de cuentas la Revolución es la base de mi formación política. Mi memoria de aquellos años está marcada por la memoria colectiva sandinista, como también lo está mi identidad política. Yo misma me he considerado uno de esos sujetos formados por la Revolución y continué pensando que no hubiera sido la misma sin las historias que escuché y las lecciones que aprendí en los años de mi niñez.

Hoy reconozco que los legados revolucionarios son mucho más complejos y contradictorios. No sólo porque el gobierno revolucionario duró apenas diez años, seguidos de casi otros veinte años donde se revirtió mucho de lo logrado. También por lo que durante aquel tiempo se reprodujo. En Siuna vi la persistencia de una sociedad donde parece que unos “nacen para mandar” y otros “para ser mandados”. Vi también que la Revolución, aunque cuestionó eso, lo reprodujo manteniendo el autoritarismo y las jerarquías, aunque con nuevos rostros. Aun cuando los campesinos sandinistas pueden tener un discurso político más elaborado que el de otros pobladores rurales, a la hora de discutir las contradicciones dentro del partido, y entre sandinistas, lo que

impera es poca crítica y mucha obediencia. Y más grave: la memoria colectiva sandinista popularizada por los dirigentes del FSLN no ataja esos problemas, los afianza.

Si bien la memoria es fundamental para imaginar el futuro⁸⁴, en algunas ocasiones el futuro imaginado puede no ser diferente. La memoria que construimos puede reafirmar historias que perpetúan exclusiones; esta puede servir también para justificar arreglos desiguales en el presente. Es reconociendo esto que en *States of fantasy* Rose pregunta: “¿Existe alguna forma de rememorar que no se vuelva repetición, la base o la justificación para nuevas formas de posesión, en lugar de libertad? ¿Cómo podemos asegurar que rememorar, como alternativa a negar, será benigno?” (1996, p.71). El ejercicio de la crítica es una posible respuesta. Pero la memoria colectiva que el FSLN ensaya hoy limita ese ejercicio, aun cuando hay aspectos de aquel pasado que alimentan cuestionamientos.

Durante el tiempo que viví en la región de Siuna escuché muchas historias sobre la Revolución. De esas historias me quedaron dos impresiones. Primera, la memoria colectiva sandinista oficializada por el FSLN es la narrativa que ordena los recuerdos que los pobladores sandinistas hacen públicos. En esa memoria la Revolución se idealiza y lo que predomina es la defensa de aquella etapa. Si bien el Sandinismo y la Revolución han sido constante e injustamente atacados –la mayor evidencia fue la guerra–, la defensa acérrima ha llegado al punto de catalogar todo cuestionamiento como una posible amenaza. Bajo esa lógica sólo existe una correcta versión de la historia revolucionaria y es la que enfatiza lo bueno. Cualquier desviación de esa narrativa es la prueba de que quien cuestiona no es un verdadero sandinista.

Segunda impresión: que haya defensa de la Revolución no quiere decir que no haya cuestionamientos o insatisfacción, aunque algunas veces pareciera que expresar esas opiniones o hablar públicamente de otros recuerdos –no tan gratos– fuera errado o prohibido. Muchos temen que sus palabras sean malinterpretadas y se les considere desleales. Para evitarlo, cualquier cuestionamiento que ellos mismos señalan o la mención de algún problema son seguidos de la reafirmación de su sandinismo. Curiosamente, esas historias no tienen nada de desleales y en muchos casos son sólo una reafirmación de la Revolución “a pesar de”. Lo que parecen considerar un error es tan sólo contar una parte de la historia que no figura en la narrativa “oficial”, relatar historias que no se deben contar a los desconocidos. Para algunos sandinistas hablar de esos temas en público equivale a asestarle una puñalada a la Revolución y al FSLN.

¿Cuáles son esos otros recuerdos? Son recuerdos de insatisfacción en las cooperativas, de represión del ejército, de frustración ante la pérdida de las tierras que tuvieron antes de cooperativizarse, de la falta de apoyo del FSLN en los años posteriores a la derrota electoral. Algunos no expresan crítica al contarlas. Otros sí, y al cuestionar la exclusión que sintieron lo hacen demostrando el peso que tiene en esos cuestionamientos la versión sandinista de los hechos.

Predominan posiciones defensivas, pero no por pura imposición o por razones interesadas. La actitud defensiva puede expresar convicciones políticas, presiones partidarias y deseo de “recompensas”, pero también expresa apegos. La idealización del pasado y la lealtad que la defensa expresa puede ser también una de las vías para asumir y aceptar la derrota de la Revolución y la pérdida de las ilusiones que la acompañaron. Puede ser una evidencia de melancolía revolucionaria: rehusarse a renunciar al vínculo

84 Andreas Huyssen lo ha enfatizado en la introducción a *Present pasts: urban palimpsests and the politics of memory* (2003, p. 6).

con lo que se perdió, negarse a hacer el duelo. Esto ocurre, en gran medida, porque hacer el duelo implica “matar una segunda vez” lo que ya no está (Žižek, 2001, p. 141). En vez de hacer el duelo, algunos optan por agarrarse a los recuerdos idealizando el ayer. En ese sentido, distintas memorias evidencian no sólo las distintas maneras en que la población se vinculó con la Revolución, sino también los diferentes caminos que han seguido para aceptar su fin y lo que vino después.

¿Qué me contaron algunos campesinos sandinistas del pasado revolucionario? ¿En qué formas ellos y ellas se vinculan a aquel pasado y lo relatan? En algunos la memoria pública es defensa que censura y en otros no calla la crítica. Hay quienes hablan de manera abierta y hay quienes prefieren hacerlo casi en secreto. Algunos no tienen reproches ni guardan rencores, mientras otros expresan resentimiento. Relato el encuentro con un grupo de sandinistas, para los que la memoria de la Revolución tuvo un tono oficial pero entre los que quedó evidenciada la imposibilidad de ceñirse a una única historia del ayer. Describo las memorias que hablan de lo que no cabe en la narrativa idealizada. Y discuto las implicaciones de una memoria revolucionaria que no acepta preguntas.

Plática al atardecer con los cooperativistas de Salto Grande

Salto Grande fue quizás una de las cooperativas sandinistas más famosas en el municipio de Siuna. Fue una de las primeras en la zona y se construyó con la idea de ser modelo, para mostrar al resto de la población rural los beneficios de la vida en cooperativa. Fue conformada inicialmente por colaboradores y combatientes históricos, gente que había trabajado ya con el FSLN antes del triunfo. Sus miembros recibieron mucho apoyo del gobierno sandinista y, a cambio, tuvieron que darle mucho a la Revolución. La mayoría de los hombres de Salto Grande pasaron los años 80 movilizados en el ejército. En los años 90 la cooperativa se dividió, muchos vendieron la tierra y migraron. A pesar de que algunos continúan utilizando el nombre “cooperativa” cuando se refieren a Salto Grande, lo que existe allí es un grupo organizado que representa a la comunidad y que se ha integrado en proyectos cooperativos más amplios.

Aunque hoy buena parte de la población de la comunidad apoya al PLC, el caserío de Salto Grande continúa siendo un espacio sandinista. Para los comunitarios esto ha significado falta de apoyo del gobierno municipal, que desde mediados de los años 90 ha estado en manos de liberales y antisandinistas. Lo único que ha amortiguado esa falta de apoyo es la constante presencia de innumerables ONG y otras organizaciones promoviendo todo tipo de proyectos: apoyo a la organización de mujeres y crédito para productoras, apoyo a programas agroforestales, capacitación en temas municipales, apoyo a la formación de profesores...y sigue la lista. Más que apoyo financiero, cuando los visité los salteños recibían muchos talleres. El día que llegué a la comunidad había dos reuniones ya programadas –una sobre titulación de la tierra y otra sobre temas ambientales– y yo fui el tercer y último motivo para reunirse.

El tono oficial que tomó el encuentro en Salto Grande me mostró tres cosas. La primera, la importancia del pasado. Fue evidente que aquel encuentro no era una conversación más, políticamente irrelevante. La segunda, la forma en que la memoria individual se ciñe a la memoria colectiva, una memoria que idealiza la Revolución. Observé cómo las memorias personales se entretejen estratégicamente en torno a la

memoria colectiva para demostrar que era verdadera. En muchas ocasiones ese tejido se hacía sin ninguna alevosía: las experiencias personales se interpretaban teniendo como base la memoria colectiva. La tercera, la evidente existencia de desacuerdos entre “lo que se debe decir” y “lo que no se debe decir” en público. Estos desacuerdos me mostraron que, a pesar de las presiones –colectivas y subjetivas– por idealizar el pasado y hablar de una única memoria, existen varias formas de interpretar aquellos años.

El día del encuentro nos reunimos en un viejo salón escolar⁸⁵. Éramos ocho. Eleuterio parecía ser el mayor de todos. Tenía el pelo entrecano y las arrugas en torno a su sonrisa parecían cicatrices de tan marcadas. Fue miembro del ejército y pasó combatiendo durante casi toda la década de los años 80. La formación militar se le notaba en lo rígido de su hablar y en palabras que iban siempre al grano. Humberto, quizás algunos años más joven o tal vez menos golpeado por el tiempo, permaneció en la cooperativa un buen tiempo. Fue político y tenía un discurso más elaborado. Lupe ha sido maestro toda su vida. Le gusta bromear y como Eleuterio, habla sin hacer pausas y, aparentemente, sin pensar mucho en el peso de lo que dice. Por ser maestro no lo movilizaron y vivió casi todos los años 80 en la cooperativa. Es el único de todos que no se dedica a la agricultura a tiempo completo. También estaba Joaquín, que vivió casi todo el tiempo en la cooperativa por ser Delegado de la Palabra. Igual que los demás, rondaba los cincuenta años y como casi todos trabajaba la tierra para sobrevivir. Además de esos cuatro hombres, estaban Ana que vivió en la comunidad y Raquel que aún vive allí, ambas religiosas, y Lourdes, la esposa de Lupe, quien permaneció callada y sería la mayor parte del tiempo.

La historia que me contaron era casi igual a la historia narrada en el discurso del FSLN, era la memoria colectiva sandinista. La versión resumida de la historia es ésta: “La Revolución nos dio de todo, pero después vino la Contra y los gringos y no dejaron que la Revolución prosperara”. En la narrativa histórica de estos campesinos sandinistas –aves raras en este medio– estaban tres de los ejes fundamentales del discurso político del FSLN: el FSLN está con los pobres, fue la guerra lo que no permitió que el FSLN hiciera todo lo que podía haber hecho, y el neoliberalismo y el capitalismo salvaje que defienden los ricos, los oligarcas y los Estados Unidos son los mayores enemigos y el FSLN está contra ellos.

Que la narrativa de estos pobladores se ciñera tanto al discurso oficial no me pareció extraño. Al fin y al cabo, la formalidad del encuentro y los cargos que ocupaban todos en la directiva comunal los hacía una especie de representantes del partido en la comunidad. Esa tarde la responsabilidad que sintieron fue la de desmentir cualquier historia que yo podía haber escuchado en contra de la Revolución. En la comunidad ya había habido discusiones sobre el pasado y especulaciones sobre lo que sucedería si el FSLN ganaba las elecciones ese año. Esto explicaba parcialmente por qué sólo debían hablar de lo bueno del ayer. Los liberales ya se ocupaban de exagerar todo lo malo. Ellos me mostraron que hablar del pasado revolucionario era hablar del presente político, evidenciando el uso de la memoria sandinista en la contienda electoral que iniciaría oficialmente unos meses más tarde. Lo que más me sorprendió esa tarde en sus historias no fue la defensa, sino encontrar a alguno que le pusiera “peros”.

85 En Salto Grande organizamos lo que llaman “grupo focal”. El grupo focal se realizó el 24 de mayo de 2006.

Una defensa férrea de la Revolución, pero... “un solo infierno fue esa guerra”

Una de las primeras preguntas que les hice fue acerca del 19 de julio de 1979: ¿Cómo se había sentido allí el inicio de la Revolución? Todos sonrieron al recordar aquel momento. Me recordaron, con énfasis, que habían colaborado con la guerrilla antes del triunfo, reafirmando así su linaje sandinista, a la vez que narraban con alegría lo que sintieron aquel día histórico.

Con cierto sarcasmo, Lupe dijo: “En ese momento todos eran sandinistas”. Y después de escuchar las memorias de los otros añadió: “Le voy a decir: cada quien vivió aquello según lo que pasaba en sus comunidades”. Al mencionar el oportunismo y las diferencias en la experiencia, Lupe reafirmaba el Sandinismo de los que estaban allí –eran ellos los “verdaderos sandinistas” que no cambian de opinión y se mantienen firmes– y también me indicaba que lo que me contaban no era la única historia, porque había también otras memorias. Desde el inicio, Lupe mostró ser el de los “peros”. Por lo general, a sus comentarios, en muy pocas ocasiones tímidos, seguía la voz autoritaria de alguno, que asumía que debía intervenir y poner en alto a la Revolución, como si al mencionar esas “otras cosas” Lupe no la estuviera defendiendo apropiadamente.

“Después del triunfo vino la campaña de alfabetización”, contó Eleuterio y añadió:

Ésa fue una gran conquista de los nicaragüenses. Pero luego vinieron fuerzas en contra de los nicaragüenses, promovidas por los Estados Unidos. Nos volamos penca nicaragüenses contra nicaragüenses porque ni un solo gringo peleó en eso. Yo por lo menos no me encontré ninguno...Ellos no dejaron las cosas crecer y entonces ahora hay jóvenes que ni vivieron la Revolución y hablan en contra de ella. Pero no se dan cuenta de lo que pasó y que más bien nosotros vivimos dieciséis años de dictadura. Estos gobiernos no hablaron por los pobres ni pensaron por los pobres. Para mí los que están en contra de Daniel están en contra de todos nosotros los sandinistas.

El comentario de Eleuterio me evidenció que no era la primera vez que ese año “desengavetaban” recuerdos de la Revolución. El tema estaba presente en muchos lugares, entre compañeros de trabajo, entre vecinos, en las escuelas. Las discusiones estaban ligadas no sólo al pasado que se narraba sino a la autoridad para emitir juicios sobre ese pasado. En su tono y en sus palabras, Eleuterio mostraba algo más: mostraba fervor, fervor de Revolución y de partido. Dejó clara su posición política e introdujo la postura que marcó la narrativa durante toda aquella tarde: la defensa férrea. Previo a su intervención nadie había mencionado aún el nombre de Daniel Ortega, aunque era evidente que hablar de la Revolución es hablar del FSLN y que para muchos hablar del FSLN es hablar de Daniel.

Lupe se mostró menos satisfecho con el pasado. Poco después del comentario de Eleuterio dijo:

Para esa época yo ya era profesor y le trabajé a Somoza, a la Revolución, a la Violeta, a Alemán y a Bolaños y tengo que decir que ninguno me pagó bien. Bien, bien pues, como para estar yo sin hacer nada ahora. No vamos a decir que es de oro lo que no es de oro. Un solo infierno fue esa guerra y lo que es, es, como dice el comandante.

Su comentario sonó fuerte. Su crítica contrastaba con el fervor de Eleuterio. Lupe lo sabía y por eso citó al “comandante” (Daniel Ortega) para dar autoridad a lo dicho y mostrar que su intervención de ninguna manera implicaba estar en contra del partido o de su líder. Los demás callaron un ratito, pero sólo lo suficiente como para agarrar aire y salir al contraataque. Eleuterio lo inició, gesticulando con el dedo índice para terminar señalando al suelo:

Bueno, pero aquí había una bodega, aquí mismo donde estamos ahora y la comida se la repartían a la gente. Alguna gente dice que sólo eran filas y que se aguantaba hambre, pero eso de las filas más bien yo lo veía como una cosa de disciplina.

Lupe calló. A la afirmación de Eleuterio siguió una avalancha de recuerdos enumerando todas las cosas que la Revolución “les dio”. Unos mencionaron los créditos y las herramientas, otros las armas para defenderse. Y Lupe, movido por una especie de aceptación de su error o para reafirmar su posición en el grupo, o tal vez disculpándose por su imprudencia, agregó: “Y trabajo”.

Durante todo el encuentro rieron a carcajadas en muchas ocasiones, se levantaban de las sillas, señalaban el lugar donde se había construido una casa comunal o un Centro de Desarrollo Infantil (CDI), recordando con nostalgia los años en la cooperativa. Al observarlos, sentí que lo que los unía era un pedazo de aquel pasado en el que se sintieron compañeros, en el que sintieron solidaridad a pesar de la guerra o a causa del conflicto. Sus recuerdos evidenciaban también la confianza que se construyó con un gobierno que cumplía sus promesas. La guerrilla les prometió y el gobierno sandinista les cumplió. En las cooperativas hubo acceso a salud, medicinas gratuitas, educación para todos. Eso les demostró que el FSLN tenía un compromiso con ellos y ellas, con los pobres, que el FSLN era, como habían escuchado en el discurso de los políticos, el partido de los pobres. Sus recuerdos de la Revolución eran la evidencia de una larga relación de confianza con el partido.

Humberto me habló de las disputas políticas en la comunidad y al hacerlo evidenció la relación entre los procesos colectivos y el espacio subjetivo:

Nosotros tenemos contradicciones con líderes de otros partidos cuando nos ponemos a hablar y lo que yo hago es preguntarles: “Pero, ¿dónde está el espacio de las familias más pobres?” Digo eso porque yo vi las cosas favorables que hizo la Revolución...Yo tuve una gran oportunidad de vivir una época de transformación social. Estuve primero tres años en una escuela de cuadros y fue con apoyo de la Revolución que terminé mi sexto grado. En esa época el FSLN nos capacitaba y había trabajo. Hoy no hay trabajo. El pueblo gozó privilegios, pero la guerra hizo todo difícil y por eso se ponen a desprestigiar a la Revolución. Pero si no fuera la Revolución yo fuera un Humberto que hasta me corriera de la gente...La guerra nos unió. La civilización que hoy tenemos en Salto Grande no la viéramos si no fuera por la Revolución.

Mientras Lupe mencionó “el infierno” que fue vivir una guerra, Humberto argumentó que, aunque la guerra fue negativa, acabó uniéndolos y permitiéndoles alcanzar “la civilización” que ahora tenían. Para Humberto, “civilización” es vivir en un caserío, tener una carretera de todo tiempo

-un privilegio en regiones donde hay poca inversión en la construcción de

caminos-, escuelas, casa comunal y puesto de salud. Todo eso se construyó en los años 80. Civilización, para Humberto, es la vida en comunidad, tener un espacio compartido y en cierta forma organizado y, lo más importante, “no correrse” de la gente, imagen que Humberto vincula al pasado de aislamiento e “ignorancia” en que vivían los campesinos en la montaña. En su opinión, la Revolución los cambió y ellos ya no son los campesinos que fueron antes. Ahora no sólo saben, tampoco temen.

Raquel, que vive y trabaja en Salto Grande desde los años 80, me dijo una vez: “Sabiéndolos tratar, ellos llevan adelante muchos proyectos”. Me quedé pensando en ese “sabiéndolos tratar”. Quiere decir que no cualquiera que llegue a trabajar en la comunidad sabrá hacerlo y le irá bien. Y que si “los de afuera” les dicen mañosos y aprovechados a estos campesinos, ellos, “los de adentro”, les recordarán que “ya no se dejan”.

En nuestra conversación nadie mencionó las dificultades de vivir y trabajar en forma cooperativa ni nadie se refirió a los desacuerdos con algunos proyectos o a las decepciones con los programas del gobierno revolucionario o a las intransigencias de muchos funcionarios estatales. Nuevamente, Lupe fue el único que reconoció lo difícil que fue para él dejar su tierra para ir a la cooperativa. En muchos casos, la decisión de integrarse a las cooperativas estuvo ligada a la imposibilidad de continuar viviendo en la montaña siendo simpatizantes del FSLN, más que a la convicción de que la forma de vida y trabajo cooperativa era la mejor.

Fue en otras conversaciones, en particular con mujeres, en las que escuché las críticas más fuertes a la vida en cooperativa. Aunque inicialmente muchas no querían hablar del pasado, cuando lo hicieron no tuvieron recelo en mencionar tanto lo bueno como lo malo. Tal vez porque por ser mujeres sintieron menos responsabilidad de “defender la Revolución”. O tal vez porque vivieron más tiempo en las cooperativas, en muchos casos solas, mientras los hombres estaban movilizados, y enfrentaron más directamente los conflictos. En sus comentarios, la “civilización” de la que habló Humberto no cuajó tan pronto.

Ya era de noche en Salto Grande y los ánimos indicaban el deseo de ponerle punto final a la conversación. Me quedaba sólo una pregunta por hacerles: ¿Cómo estaba ahora la organización en la comunidad? Esta pregunta llevó al reconocimiento de un “error” cometido por la Revolución. Humberto lo señaló: “El gobierno sandinista descuidó el tema de la propiedad y tenemos problemas con eso”. Me contaron que la familia a la que el gobierno sandinista le compró la tierra para construir el caserío de la cooperativa reclama ahora el derecho a cobrar alquiler por esos terrenos. A la vez, muchos ex-cooperativizados han vendido su tierra a grandes finqueros y la tierra de la comunidad se está concentrando en manos de unos cuantos.

Hoy comienzan a percibirse con mayor claridad las diferencias entre los comunitarios. Joaquín comentó: “Nuestros hijos van a ser peones de éstos que nos van a quitar la tierra, como antes”. Humberto añadió: “Cuando ellos [la familia del conflicto] necesitaban que estuviéramos juntos [en la guerra] no nos decían nada, pero ahora quieren los reales”. Lo evidente es que la unión que llegó con la Revolución ha desaparecido. No sólo hay nuevos comunitarios que no comparten aquel pasado -mucho menos esa opción política-, también la relación entre los antiguos miembros de la cooperativa ha cambiado.

Ante el conflicto interno, la directiva comunal recurrió al FSLN, igual que lo hicieron en los años 90, cuando tras la derrota electoral muchos miembros no quisieron continuar en la cooperativa. Entonces, la Casa Sandinista de Siuna los apoyó con asistencia legal para dividir las propiedades y establecer un reglamento que estipulara

a quién le tocaba qué cantidad de tierra y por qué. Hoy, los miembros de la Casa Sandinista son mediadores en el conflicto con la familia que quiere cobrar alquiler por los terrenos. Hoy la defensa de la Revolución y del partido no es ya únicamente un asunto de convicciones sino de nuevas relaciones políticas. La crítica, o el no ser “leal” al partido, puede significar ser excluidos de una instancia política que los vincula a las estructuras nacionales del gobierno. Si cortaran ese vínculo, como lo han hecho tantos otros campesinos del país, se quedarían sin intermediarios para hacer sus reclamos.

No sólo existe el riesgo de perder los vínculos que conservan con ciertas instancias de poder –por muy lejanas que sean–, también arriesgarían su propia historia. Correrían el riesgo de tener que replantearse su pasado y también su presente, se desmoronarían. ¿De qué habría valido todo lo que hicieron, todo lo que perdieron o dejaron, si ellos mismos lo destrozan con sus críticas? La narrativa sandinista es una narrativa de moral, de honor, de valor, de nacionalismo. Si la cuestionaran, ¿dónde quedaría su honor? ¿Y su hombría? Era imposible ignorar también que, tras lo que me explicaron ese día, latía la esperanza de que, con la posible victoria electoral del FSLN, Salto Grande volvería a ser beneficiada por el gobierno: me hablaron de educación gratuita, de medicina para todos, de becas para estudiar y de créditos para sus cosechas.

Otras memorias: las de las mujeres

Ana me contó una vez que lo que más le recuerda la guerra es escuchar llorar a los perros:

Quando nos fuimos de la casa teníamos dos perros y me acuerdo que la gente después nos dijo que los perros andaban llorando porque no nos encontraban. Entonces, cuando escucho a algún perro llorar me hace recordar esa época, también oír a las vacas en tiempo de invierno, porque las vacas le tenían miedo a los militares.⁸⁶

Ana es una gran contadora de cuentos. Cuenta cuentos de princesas y de príncipes que cruzan caños en la montaña y montan cusucos del tamaño de una bestia. Habla de viejos sin dientes escondidos en cuevas oscuras, del Sontín que te embruja y de la Virgen que te protege. Ella también habla de la guerra: “Qué triste, qué barbaridad fue eso... Parece sueño, pero fue verdad”.

Su mamá y sus hermanos permanecieron en la finca hasta 1986, cuando quedaron en medio de un combate entre el ejército y la contra. Pasaron casi dos días escondidos en el monte y cuando regresaron a su casa el ejército no los dejó entrar. Les dijeron que dentro de la casa tenían a los muertos y a los heridos. Durmieron en el potrero con las pocas vacas que aún les quedaban y que en esos días terminaron asadas. Cuenta Ana:

Hasta al día siguiente volvimos a ir y cuando llegamos ellos [el ejército] estaban sacando las cosas de adentro, robándose lo que había. Todo estaba zumbado y hasta encontré a uno con unas cosas mías. A dos de mis hermanos menores los golpearon. Y había otra gente que le pasaba lo mismo o peor que a nosotros porque el ejército o la contra nunca se iban del lugar, entonces

sufrieron más...Nosotros decidimos que era mejor irnos con un hermano que vivía en Salto Grande...Yo creo que si ése mi hermano hubiera estado en el batallón que llegó a la finca no hubiera dejado que golpearan a mis otros hermanos. Es que había comandantes que eran buenos y otros que eran malos, así como en la contra había gente mala mala y otros que no eran tanto.⁸⁷

Las historias de mujeres como Ana y Concha, y las de hombres como Guillermo y Raúl, contrastan con la defensa acérrima de la Revolución y de aquellos años que hicieron los hombres de Salto Grande. Las memorias de Ana y Concha evocan un pasado más complejo. Sus recuerdos no emiten juicios negativos sobre la Revolución pero implícita, y en menor medida explícitamente, sí cuestionan algunas acciones. Tal vez me hablaron así porque estas mujeres no sintieron que estuvieran en una conversación oficial o formal, a diferencia de lo que sintieron los hombres en el encuentro en Salto Grande. Tal vez ellas no se sintieron presionadas a defender al partido, tampoco hablaron en grupo y todas hablaron conmigo después de noviembre de 2006, cuando el FSLN ya había ganado las elecciones.

Concha y Jacinta: ¿quién tuvo la culpa?

Concha, hija de un antiguo colaborador de la guerrilla, llegó a Siuna a los doce años. Habían emigrado de Boaco porque “allá ya no podían vivir los pobres”. En los años 70 toda su familia apoyó a la guerrilla. Ella cuenta: “Mis dos hijos estaban chiquitos pero cooperaban con el Frente y a ese hijo que tengo, que es policía, lo mandábamos de enlace”. En el año 2006 Concha tenía 65 años y era viuda, su marido murió en la guerra. Al hablar del pasado, describe la vida campesina en la época de Somoza, la relación de su familia con la guerrilla y el orgullo que siente de ser sandinista. También rememora su experiencia en una cooperativa:

La gente de la misma cooperativa nos pegaron mentira a nosotros. Cuando perdió el Frente nos dijeron que iban a venir a matar a la gente de la cooperativa y hubo gente que se fue huyendo por miedo. Yo dejé mis gallinas, mis vacas, mi maíz. A los ocho días cuando regresé ya se lo habían llevado. Es cierto que teníamos que compartir, pero no de esa manera...Yo le voy a decir además que ahí vivíamos intranquilos porque éramos un montón de personas y sin comida. El Frente Sandinista nos daba la provisión, pero no era lo mismo, no es lo mismo que uno producir. En unas casitas donde uno todo mojándose: ahí nos quedamos trabajando para ver qué comer. Los que se hicieron los vivos, los responsables, ellos vendían vacas, ellos robaban vacas y tantas cosas y yo lo tengo presente que quiénes son.⁸⁸

Concha contó todo eso y afirmó: “Digo yo que de eso yo no culpo al Frente Sandinista, yo le echo la culpa a la gente que no son responsables. En ese tiempo arrasaron todo lo que teníamos”. Al narrar la otra parte de la historia –la que no aparece en la memoria idealizada–, Concha no puso en duda en ningún momento su apoyo al

87 Entrevista, 21 mayo 2006.

88 Entrevista, 9 diciembre 2006.

FSLN o su identidad como sandinista. Para ella, es posible defender al FSLN y al mismo tiempo criticar lo que había sucedido porque lo que sucedió no fue culpa ni del partido ni de sus líderes, sino de otros campesinos que les “ echaron mentira”.

Jacinta, quien durante los años 80 visitó y trabajó con la cooperativa donde Concha vivió, tiene una opinión muy distinta. Ella responsabilizó más al FSLN por no capacitar a la población y por no acompañarla de forma más cercana:

La gente no estaba preparada para eso [el trabajo en la cooperativa]... La gente lo tomó como un regalo. Una vez llegué y me contaban que un tigre se había comido 40 animales. ¡Me contaban y no hacían nada! ¡Cuándo se ha visto que un campesino deje que un tigre coma sus animales y no haga nada!⁸⁹

88

Al parecer, no hubo ningún tigre comiéndose a los animales. Pero en los recuerdos de Concha las responsabilidades de lo que pasaba en la cooperativa se comparten: ni toda la responsabilidad la tuvieron los líderes del FSLN ni toda la tuvo la población campesina. La lealtad de Concha hacia el FSLN no significó que ella dejara de hablar sobre los problemas que vivieron entonces. No concordarían con ella ni Eleuterio ni Humberto, para quienes defender los ideales del Sandinismo significa no mencionar ningún problema, ninguna incomodidad. Las concepciones de estos dos hombres reflejan la actitud actual de muchos miembros del FSLN, que han cerrado espacios a la discusión afirmando que cualquier cuestionamiento sólo da argumentos a los enemigos.

El cierre de espacios a la crítica no es de ahora. A inicios de los años 90, Michele Najlis afirmó que la forma en que el FSLN desanimó la discusión a lo largo de los años 80 mostró hasta qué punto la batalla ideológica fue simplificada en aquella época (1994). Lo que vemos ahora es la continuación de aquella postura, reforzada en el momento pre-eleitoral en el que hice el encuentro en Salto Grande. Cuando hablé con Concha, el FSLN ya había ganado las elecciones. Sin embargo, noté que, por lo general, antes y después de las elecciones del año 2006, las mujeres se mostraron mucho más críticas al recordar el pasado. Hasta Ana –permanente y apasionada defensora del FSLN– también me contó historias de abusos y también se refirió a lo “terrible” que es la guerra, la vivas donde la vivas.

“Pensé irme con la Contra”

A Guillermo como a Ana también le gusta contar historias, pero las suyas son diferentes. “En la cooperativa –me contó– hubo una mala cosecha y una buena cosecha y después ya no supe más porque me fui movilizad”. “¿Y usted nunca pensó en irse con la Contra?”, le pregunté. Me dijo lo que ningún hombre de Salto Grande se hubiera atrevido a decirme: “Sí, sólo una vez pensé irme con ellos. Fue cuando me metió preso la policía”.

Estaba yo en Puerto Cabezas, andaba sin cédula y de civil, estaba regresando de la comunidad. La policía andaba agarrando a los hombres en el camino y pidiéndoles la cédula, al que no tenía cédula se lo llevaban preso. Como yo no la andaba me llevaron. Llegando a la comisaría nos pusieron

en fila y nos iban pasando individual a un cuarto. Yo escuchaba que a los que entraban les pegaban, se oían los golpes y a mí se me chiriciaba el pelo sólo de pensar que me iban a hacer eso. Yo dije en mis adentros ‘No, a mí no me hacen eso’. Entonces cuando llegó mi vez ni esperé para que me llevaran y de un solo golpe bajé al policía, que se fue directo al suelo. Después me arremangué la camisa, esperando que el resto se me tirara encima pero no hicieron nada. Levantaron al hombre y se metieron al cuarto. Al rato salieron y les dijeron a los otros que se fueran y a mí me dejaron preso una semana, de castigo. Hasta después de una semana me reporté en el batallón.⁹⁰

Tan maleducada soy que siempre me río cuando Guillermo me cuenta esa historia. Me lo imagino igualito al Increíble Hulk, al que sólo le hace falta tener verde la piel. A Guillermo no le molesta que yo me ría. Él también se ríe, especialmente cuando describe la cara de susto que tenían los policías cuando lo vieron con la camisa arremangada y con ganas de “bajárselos” a todos al suelo. Le pregunté por qué no andaba ese día la cédula y me dijo que, como venía de la comunidad, pensó que era mejor no llevar nada, por si la Contra lo agarraba en el camino.

Guillermo no se vanagloria de ser sandinista. No le gusta participar en cosas políticas ni andar dando opiniones, “porque la gente se disgusta por eso de la política”. Por convicción propia ha decidido permanecer al margen de los encuentros políticos, aunque cuando le preguntan dice lo que piensa y lo defiende. La forma en que defiende sus ideas es distinta de la defensa que hacen los hombres de Salto Grande. Él no tiene temor de hablar sobre las cosas que no le parecieron bien en aquellos años. Y en su forma de contar aquellas experiencias parece insinuar que, a pesar de los errores, hubo algo que los enmendó y que hizo que él continuara apoyando la Revolución.

En la historia del momento en que decidió regresar a la finca intuí eso. Cuando Guillermo le comunicó a su superior que quería salirse del ejército lo volvieron a echar preso. Estuvo en la cárcel un par de semanas hasta que confirmaron que no iba a unirse a la Contra. Le dieron permiso para regresar a su finca y al llegar se encontró que otra familia la había ocupado. Le alegraron que tenían un papel de la reforma agraria y que esa tierra se las había dado el gobierno. Guillermo, que también tenía un título, se fue a la oficina del MIDINRA en Siuna, buscó al director y le dijo:

Mire, en esa finca hay un hombre que dice que ustedes le dieron tierra ahí, ¿Y este título mío vale o no vale? ‘Sí vale’, me dijo el del ministerio y se volteó donde la secretaria y le dice ‘Ahí sí metimos las patas’ y ella le responde: ‘Las habrá metido usted porque yo sólo hago lo que usted me dicta’.⁹¹

Guillermo se rió un buen rato con esta historia. “Muchacha inteligente esa secretaria”, me dijo. Inteligente y atrevida, dirían otros. Guillermo regresó a su finca. Su esposa no lo esperó. Comenzó a trabajar con la iglesia y estudió la secundaria. En su historia no hay resentimiento ni con la policía, ni con el ejército ni con el gobierno y eso no quiere decir que él ignore las injusticias o los errores que cometieron. Reconoció algo injusto y se defendió ante la policía y fue el maltrato que vio y sufrió lo que en algún momento le hizo pensar en unirse a la Contra. Muchos campesinos que vivieron lo mismo no lo pensaron dos veces y se fueron.

90 Entrevista, 20 noviembre 2006.

91 Entrevista, 20 noviembre 2006.

Además de las dificultades que se derivarían de su decisión de unirse a la Contra, donde pensarían que era un oreja del ejército, en su historia aparece también la convicción de que, a pesar de todo, el Sandinismo y la Revolución eran mejores opciones. Cuando habla de la experiencia en la cooperativa se muestra orgulloso y me suena como la afirmación de que lo bueno de la Revolución fue más importante que lo malo. Como si a sus ojos, los errores no lograron nublar los aciertos. Como si el respeto y la valoración que experimentó superaran con mucho la humillación. Haciendo ese balance, Guillermo afirma ser sandinista.

“Algunos sandinistas agarraron importancia y se olvidaron de los demás”

90

La posición de Raúl es diferente. Él es más crítico con el partido. Nunca señala a alguien en particular, mucho menos menciona el nombre de Daniel Ortega. Jamás emitió juicios en un lugar público y cuando hacía alguna crítica bajaba la voz para que yo me acercara y lo escuchara mejor.

Raúl llegó a Siuna huyendo de la Guardia. Siempre me decía: “Yo no soy de la generación 19 de Julio, yo soy de los de Pancasán”. Puede hablar de las reuniones que el Partido Socialista hacía allí, su lugar de origen. Habla de sindicatos, de derechos laborales y de cartillas de educación sandinista. Rememorando aquellos años me dijo: “Nosotros desconocíamos nuestros derechos porque vivíamos metidos en un monte y pasábamos tal vez diez años trabajando ahí en una montaña y nadie nos decía nada”.⁹²

De la Revolución no me contó mucho, sólo me dijo que la guerra había sido “un gran problema”. Pero de los años posteriores sí habló, mostrando crítica, frustración y hasta cierto resentimiento. Raúl, que había apoyado al FSLN desde finales de los años 60 y que durante los años 80 trabajó para el partido, mostraba inconformidad con lo que había sucedido en los años 90.

Y no sólo. Estaba inconforme con cómo los habían tratado a ellos, los campesinos. En una ocasión, habló de pérdida de valores y de la forma en que algunos sandinistas “agarraron importancia y se olvidaron de los demás”.

El trasfondo de este reclamo de Raúl es la repartición de bienes entre miembros del FSLN que inició en 1990. Él, que había apoyado desde joven al FSLN, quedó “con una mano adelante y otra atrás” después de la derrota electoral de 1990, mientras veía que otros sandinistas se apropiaban de casas, tierras y otras cosas de valor y se enriquecían. Raúl sentía un sinsabor, sentía que no era valorado a pesar de haberle dado tanto a aquella causa. Cuando lo entrevisté en el año 2007 había llegado a la conclusión de que aunque le habían dicho que los campesinos irían de primeros, él sentía que había quedado de último. Me dijo: “Usted ve que no hay campesinos en la Dirección Nacional del Frente ni en cargos, no hay. En el tiempo que estuvo el Frente Sandinista sólo una, la Benigna Mendiola, llegó a ser diputada”.

Me contó que durante los años 80 dejó su tierra para irse a una cooperativa y después dejó la cooperativa para trabajar en el Frente. Cuando el FSLN perdió las elecciones intentó reintegrarse a la cooperativa, pero ya no lo aceptaron como miembro. Visitó entonces al secretario de la Casa Sandinista y con su apoyo logró titular a su nombre la casa donde vivía. Le dijo: “Si no me da esa casita me quedo sin nada”.

Después, consiguió recuperar parte de la tierra que había dejado abandonada. Cuenta Raúl:

Después de la derrota cada quien iba viendo a ver cómo hacía... Cuando yo llego a Managua busco a Jaime y le digo "Quiero que me apoyés para legalizar la tierra que tengo." Y me dice: '¡Juelagranputa, ¡hasta ahorita estás buscando cómo legalizar esa tierra?' Yo me paro encachimbado también y le digo: 'No me jodás, ¡y ustedes mismos no tuvieron la culpa? ¡No nos sacaron de allá y dijeron que nos fuéramos a las cooperativas, que ahí íbamos a tener todo y mirá! Vos llegaste a la casa a decirme que fuera a la cooperativa y nos dijiste que dejáramos la tierra botada ahí y ahora todo está perdido. Dijiste que iba a haber tiempo para arreglar las cosas adelante. Y yo ahora quiero lograr una parte'. Entonces, él medio se rió y me dice: 'Los hicimos verga, ¿verdad?' 'Sí, nos hicieron verga'.

Raúl mencionó a Jaime, un ex-guerrillero, para mostrarme que había habido injusticias y que hubo algunos que las reconocieron. Unos sufrieron más que otros con la derrota electoral y en 1990, mientras ellos, los campesinos sandinistas, los que habían dejado todo, buscaban cómo reiniciar sus vidas, otros sandinistas se estaban enriqueciendo. Me dijo también Raúl:

No es que me sienta arrepentido [de haber apoyado al FSLN y participado en la Revolución], pero sí no me gusta el comportamiento de alguna gente que está ahí [en el partido] y siento que hemos perdido espacio los campesinos. A veces me siento como que nos usaron, porque antes nos tiraban un chagüite y ahora nos dicen 'Esperate, vamos a hablar después'.

Raúl no defendía al FSLN como lo defendía Concha. Estaba enojado. No es más pobre que los hombres de Salto Grande, pero considera que, como colaborador desde los años 60 y como miembro del partido desde los años 80, merecía un mayor reconocimiento político y económico. En algunos momentos me pareció que no cuestionaba el enriquecimiento de algunos en el FSLN y que lo que cuestionaba era que a quienes pusieron su vida en riesgo apoyando a la guerrilla, y después combatiendo en la guerra, no los incluyeran en esos beneficios. Al final le pregunté: "¿Lo haría de nuevo? ¿Volvería a participar en todas esas cosas?" La respuesta fue rotunda:

No. Ahora lo que hay son ambiciones...Una vez que vino Oscar [otro ex-guerrillero], yo le dije: "Mirá Oscar, si yo hubiera sabido que esta mierda iba a ser así, por Dios que yo no hago todo esto. Me hubiera puesto a trabajar para mantener a mis hijos".

Meses antes, en una entrevista publicada en El Nuevo Diario, Benigna Mendiola –colaboradora de la guerrilla, viuda del dirigente campesino Bernardino Díaz Ochoa y diputada del FSLN en los años 80– había dicho:

Esa mística revolucionaria que hablaban en la montaña no fue cierta. Lo siento mucho, que me sancionen, pero no puedo mentir. Esa hermandad de aquel tiempo no la tenemos ahora. Hoy vivimos el tiempo del sálvese quien pueda. Hay un montón de colaboradores del Frente que se sienten solos (Sánchez, 2007).

Al mencionar la sanción, Mendiola evidenció la existencia de verdaderas censuras a la hora de hablar del pasado y del presente. Afirmar que la mística revolucionaria de la montaña ya no es real es considerado una blasfemia en un partido donde es esa mística lo que se supone caracteriza a sus dirigentes y a sus militantes. Benigna – cuya experiencia en la montaña inspiró a Luis Enrique Mejía Godoy para componer su canción “Venancia” – afirmó también:

Sigo siendo la misma Venancia de la montaña. Por la verdad murió Jesucristo y así debemos morir nosotros. Ser siempre sinceros. Por eso caigo mal. No hay que ser como aquellos que ahora tienen camionetonas, y que, en vez de hablarte, te echan más bien el polvo del camino (Sánchez, 2007).

Casi idénticas fueron las palabras de Raúl. No dudo que haya leído la entrevista o que haya participado en reuniones con antiguos colaboradores del FSLN, en donde se habló de estas frustraciones. Tal vez fueron las palabras de Benigna las que lo animaron a contar lo que me contó.

Tantas cosas fue la Revolución...

En Salto Grande, ya con velas encendidas y casi listos para terminar la plática, Joaquín, que no hablaba mucho, dijo: “Hubieron cosas positivas y negativas de la Revolución”. Eleuterio continuó en su defensa: “Yo luché por la Revolución para mejorar al pueblo nicaragüense y no mejoró por la guerra y los gringos. La esperanza es cuando estemos en el poder”. Lupe afirmó: “La verdad es ésta: qué gobierno va a trabajar con guerra”. Humberto añadió: “Porque somos un país rico pero atrasado, pero ahora que gane el Frente vamos a probar, ahora sí, que se puede. Trabajando en paz podremos. Si no hay guerra vamos a progresar”. Joaquín concluyó: “A partir del 90, la Revolución pasó a ser historia. Al principio, como dice Lupe, todos éramos sandinistas, pero ahora...” e hizo un gesto negativo con la cabeza y se calló.

En aquel atardecer sentí en sus recuerdos cuántas cosas había sido la Revolución. En Salto Grande algunos estaban dispuestos a asumir algunas de esas cosas en un espacio público, otros no. Al narrarme sus recuerdos en privado, Raúl decidió defender la Revolución, no al FSLN. En sus reclamos había un sentido llamado a que la población campesina tuviera el reconocimiento que merece. Después de la victoria electoral del año 2006, Raúl cuestionaba y reclamaba. Casi un año antes, los hombres de Salto Grande prefirieron mantenerse a la defensiva y enarbolar la memoria idealizada.

Tal vez con la victoria electoral del FSLN, Raúl había esperado lo que no se estaba materializando, tal vez esperaba cargos que no le ofrecieron. Tal vez esas aspiraciones no cumplidas ayudan a entender mejor sus palabras cuando platicamos. Puede ser que si lo hubiera encontrado un año antes hubiese narrado una historia semejante a la que narraron los hombres de Salto Grande. Y puede ser que si hubiera llegado a Salto Grande en junio de 2007 estos hombres me hubieran contado otras historias de la Revolución.

Historias personales, memorias cargadas de afectos, apegos y fantasías

¿Qué se defiende cuando se defiende la Revolución y al FSLN? ¿Por qué algunos temen que otros piensen que no honran esa defensa? ¿Qué está en juego cuando se habla de aquel pasado? Es imposible señalar una única razón que dé respuesta a estas preguntas. Algunos apuntan a los intereses económicos, otros han hablado sobre una forma nicaragüense de asumir los la política y la vida. “Pragmatismo resignado” llama a esa forma Pérez Baltodano (2003). Y están quienes subrayan los imperativos ideológicos: ser sandinista se asume equivalente a ser de izquierda.

Los años que siguieron a la Revolución han estado llenos de decepciones, cansancio y dolores causados por la pobreza, con la violencia que acarrea, y por las consecuencias de la guerra. Hoy vemos grandes desigualdades, exacerbadas con la profundización de un sistema económico en el que a diario y con cada vez más determinación el Estado se pone al servicio de quienes tienen dinero, y en una sociedad donde impera el individualismo, el afán de lucro y el consumo. Vivimos en un país –y en un mundo– donde el éxito y la honorabilidad son directamente proporcionales a la capacidad para amasar dinero, sin importar la forma en que ese dinero se obtenga. Vivimos en un lugar donde los políticos han perdido el sentido del servicio público y se enriquecen, donde son muchos los que piensan que “al tonto ni Dios lo quiere” y que, en consecuencia, hay que ser “vivo” y agarrar todo lo que se pueda.

En este contexto, lo que sentí en las narrativas del pasado de los sandinistas en la montaña fueron memorias que afianzan la relación con un partido que se convierte en intermediario de la población, ofreciéndole protección y beneficios económicos. En las memorias de muchos campesinos sandinistas hay autocensura o cautela al expresar sus desacuerdos y reclamos: temen ser excluidos de los beneficios que podrían obtener por sus vínculos políticos. Otros conciben su vínculo con el FSLN como el escalón para lograr puestos políticos en sus comunidades o en el municipio. Aun cuando esos puestos sean modestos comparados a los que se disputan en la capital, no dejan de garantizar acceso a las ventajas del poder. Y hay quienes argumentan que deben defender al partido porque no sólo representa sus intereses sino los de los más necesitados. Todo esto significa que hay intereses económicos y posiciones políticas cuando defienden al FSLN, pero hay mucho más.

En su extenso análisis sobre la fuerza del thatcherismo en Inglaterra durante los años 80, Stuart Hall enfatizó que no podía entenderse sólo en términos de intereses materiales. Consideraba necesario comprender los motivos que llevaron a los sectores obreros a votar por un partido que no representaba sus intereses y creía fundamental cuestionar las explicaciones que achacaban a la ignorancia, a la irracionalidad o a la falta de conciencia de los obreros su opción electoral. Hall argumentó que la fuerza del gobierno conservador radicaba en su capacidad para operar en el espacio simbólico. Para este autor, el poder del thatcherismo radicó en su habilidad para, a través de imágenes y representaciones, incidir en lo que él llamó “la conciencia práctica de las masas” (1988, p. 55).

El sentido común –como diría Gramsci–, la conciencia práctica, la forma en que aprendemos a interpretar el mundo, está anclada en una estructura de sentimientos que no se desliga del espacio simbólico señalado por Hall. Este autor resalta la importancia de entender los mensajes tras el discurso “meramente político” y cómo ese mensaje tocó ejes neurales en la forma de verse y sentirse los obreros ingleses. Por su parte, al discutir

las identificaciones simbólicas, Jacqueline Rose nos recuerda que no se circunscriben al mundo de lo racional (1995). Esto significa que las identificaciones de ciertos sectores de la población con ciertas imágenes responde a algo más que a la “razón”. Por ser obrero no siempre me identificaré con el partido laborista. Por ser campesino no tengo por qué identificarme con un partido campesino y puedo votar por el partido de los “hombres fuertes”. Y lo hago porque me miro y me deseo a su imagen y semejanza.

No pretendo equiparar el thatcherismo con el Sandinismo. Quisiera ilustrar que cualquier análisis político debe reconocer el poder de las representaciones e incluir en sus valoraciones lo que se coloca en lo aparentemente apolítico. Cuando hablamos de Sandinismo, no sólo hablamos de intereses económicos, de intereses políticos o de prácticas culturales. Hablamos de decisiones racionales basadas en un sentido común fraguado dentro del Sandinismo –reconocemos así la fuerza ideológica de este proyecto político– en un mar de contradictorias reacciones e identificaciones, que están vinculadas también a una estructura de sentimientos, al mundo afectivo.

¿Qué representa el Sandinismo y la Revolución para un sector de la población nicaragüense? ¿Qué hilos mueven esta adhesión, más allá de lo que catalogamos como “intereses”? ¿Qué fantasías acompañan al Sandinismo? Dentro de las muchas posibles respuestas aparece la bondad y la moral y el Sandinismo como representación de lo bueno y lo moral, el espacio simbólico donde se revertirá el destino de los “desafortunados”. En el camino de encontrar respuestas hallaremos apegos, historias de compromiso personal construidas a lo largo de treinta años o más. En ellas descubriremos la fuerza emotiva de la Revolución, expresada y reafirmada a través de la memoria.

La memoria colectiva sandinista reafirma una forma de interpretar y sentir el pasado revolucionario y el actual proyecto político sandinista. Esa memoria acentúa lo bueno, obvia los errores y demanda defensa. ¿Qué se defiende? Se defiende un pasado con el que un sector todavía se identifica

–un pasado de justicia– y también se defiende un pasado que representa lo que se soñó ser o lo que se deseó ser.

Cuestionar la Revolución es cuestionarse a sí mismos

La idealización puede ser el camino para asumir la pérdida de la Revolución y la lealtad puede ser la expresión de una negativa a hacer ese duelo. Decir esto no significa que no haya racionalidad en las decisiones políticas. Significa que nuestras decisiones políticas se mezclan con otros elementos. Aunque algunos perciben los acontecimientos o los procesos políticos como algo “externo”, para otros son parte de sí mismos, escenas de su yo. A veces, cuando le preguntas a algunos por qué defienden la Revolución y al FSLN, descubres tras sus respuestas que lo hacen porque la Revolución son ellos mismos y cuestionarla es cuestionarse a sí mismos en una zona fundamental de su yo. Cuestionan el pasado, pero les resulta muy difícil hacerlo.

No todos asumen el pasado así. Hay muchos para quienes la Revolución no tuvo tanto peso emotivo y hay muchísimos otros que se sintieron oprimidos por ese proyecto. La Revolución despierta en todos ellos otros sentimientos. Hay también quienes han logrado establecer otra relación con aquel pasado. Lo que es fundamental es tener en cuenta los elementos emotivos para no calificar la “defensa” de la Revolución y del FSLN como expresión sólo de servilismo, de oportunismo o de ignorancia.

La idealización de la Revolución y del FSLN no es sólo el producto de la imposibilidad

o de la dificultad de cuestionar el propio pasado, una limitación meramente subjetiva o la expresión de emociones y deseos. Existen reales y sentidas presiones del partido para que sus militantes y simpatizantes sigan una única línea de pensamiento y de acción, para que narren sólo la versión idealizada de aquel pasado. Para algunos, las consecuencias económicas y no económicas que acarrearía apartarse de esa línea pueden ser grandes. También es evidente que un pasado tan complejo escapa por sí mismo de las líneas y los marcos que intentan contenerlo. Me lo mostraron los recuerdos de Lupe, los de Ana y Concha, los de Guillermo y Raúl.

Hoy los sandinistas se enfrentan a los recuerdos –no siempre gratos–, a los sentimientos que evoca su propia historia en la Revolución y también a las necesidades e imposiciones del presente, a una realidad política y económica que domina el país y frena sus deseos. En Siuna vi cómo se entremezclan las narrativas de antaño con las necesidades de sobrevivir hoy, creando muchos sinsabores. El discurso de la población campesina sandinista no es siempre políticamente articulado, tampoco clama con fuerza por los “ideales de la izquierda”. Aunque algunos cuestionan las estructuras desiguales de poder que dominan la sociedad, no aplican esa medida a las inequidades que hay en el partido.

Para algunos, las diferencias dentro del FSLN son, de una manera o de otra, justificables. Para otros son cuestionables en la medida en que ellos están fuera de las estructuras del partido. Si sólo se reafirma una versión de la Revolución, una memoria de aquella etapa, se dejan por fuera otras formas de sentirla e interpretarla y se impide el debate, siendo tan importante repensar apegos, hoy naturalizados en la relación entre Revolución, nación, familia, bondad, moral y todo el bagaje que acompaña esta memoria.

“Fue hasta el 90 que la gente pensó distinto”

Don Chepe es un señor ya mayor, bajito y fuerte. Tiene 24 años de vivir en Ojo de Agua, una comunidad donde en 1984 se fundó una cooperativa sandinista. Lo conocí por primera vez en 2004, cuando yo hacía otra investigación en esta región. En aquel año los miembros de la cooperativa de Ojo de Agua participaban en un proyecto que nosotros evaluábamos. Entrevisté a don Chepe, presidente de la cooperativa. Recuerdo mi pregunta: “¿Desde hace cuánto están organizados?” Y recuerdo todavía más su respuesta: “Nosotros estamos orgullosamente organizados desde 1984”. Me lo dijo con esa fuerza con la que las personas mayores hablan cuando están seguras de algo. Me lo dijo viéndome a los ojos y bien serio.

Don Chepe nació en Yasica, en el departamento de Matagalpa, pero “se creció” en La Tronca, por La Dalia, zona cafetalera de ese departamento, donde su papá era mozo en una finca. Cuando los hijos estaban mayores, su papá decidió irse a la montaña. De Yasica salieron rumbo a Numí, hoy parte de Waslala y entonces dentro del municipio de Siuna. “Ahí en ese tiempo era una dificultad. Casi nadie sabía leer. Éramos pocos los que medio conocíamos de las letras. Yo, ¿cómo aprobé mi primaria? Hasta el triunfo”, cuenta don Chepe.⁹³

En Numí su papá era presidente de la capilla y él era Delegado de la Palabra. En aquel tiempo la iglesia católica promovía los “clubes de agricultores”, grupos que

93 Entrevista, 6 diciembre 2006.

se asociaban para producir y comercializar sus productos. Don Chepe y su familia eran miembros de uno de esos clubes. La Guardia sospechaba que los de los clubes apoyaban a la guerrilla y comenzaron a reprimir a sus miembros. En 1975 entraron a Numí, quemaron los ranchos, mataron animales y se llevaron presos a los hombres más jóvenes, entre ellos a don Chepe. Pasó seis meses en el cuartel de Waslala y cuenta que la Guardia no los mató porque el párroco de Siuna, el padre Teodoro, denunció el arresto. Cuando salió de la cárcel regresó, imaginando encontrar a su familia y su finca, y lo que encontró fue al juez de mesta posesionado de su tierra. De su familia sólo seguía viva una hermana y su cuñado.

Mire, en ese tiempo era horroroso, la gente tenía miedo. La Guardia era una autoridad y le llevaban información, a lo mejor la gente murmurando que uno estaba colaborando con la guerrilla, y ellos lo agarraban a uno. Ahí fracasaba⁹⁴ gente inocente que no tenía vinculación a la guerrilla. Era una tristeza, vivíamos marginados.

Los rumores que le habían llegado a la Guardia sobre la familia de don Chepe no eran infundados. Su papá colaboraba con la guerrilla. Ayudaba a los guerrilleros vendiéndoles tortillas, sirviéndoles de correo, haciéndoles algún mandado. Por la noche, don Chepe, su papá y sus hermanos se reunían con los guerrilleros y ellos les explicaban por qué estaban allí y qué querían lograr. “Don Chepe, ¿por qué si era tan peligroso ayudar a la guerrilla ustedes decidieron hacerlo?”, le pregunté. Siempre serio, don Chepe me respondió:

Colaboramos porque ellos nos platicaban que la gente se encontraba marginada y ellos decían que al ganar un triunfo toda la gente campesina iba a aprender a leer, su estudio gratis, su medicamento, su apoyo en la tierra, vivienda. Claro, nosotros confiamos en lo que ellos decían porque el que hablaba en ese tiempo era el comandante Carlos Fonseca. También porque es cierto, en ese tiempo no había una libertad para la gente, para el pobre. Y también uno mira las cosas, uno dice: ‘Estamos en una desgracia’. Y así fue el contacto.

Tal vez perdí ese momento clave en que el buen entrevistador interviene en la conversación y pregunta: “¿Qué quiere decir con eso?” ¿Qué quería decir don Chepe cuando afirmaba que confiaron en la guerrilla porque quien les hablaba era nada menos que Carlos Fonseca? ¿Me quería decir que no confiaban en todos por igual? Lo cierto es que en su historia no escondió las dudas que había tenido del gobierno sandinista, en especial cuando les dijeron que tenían que abandonar sus fincas para irse a las cooperativas. Sobre eso, me dijo: “Pensábamos que cómo íbamos a dejar la finca, pensábamos que cómo iba a ser la alimentación. Pero después todo se volvió un solo pensamiento: la defensa. Fue hasta el 90 que la gente pensó distinto”.

Para don Chepe, el imperativo de la defensa en los años 80 aplazó todas las dudas y dejó de lado las preguntas. Los años 90 implicaron un gran reto porque para esa

94 En el campo fracasar significa una infinidad de cosas negativas. Don Chepe usa la palabra “fracasar” como sinónimo de asesinato.

fecha no existía ya un “solo pensamiento” sino un montón de dudas y de temores. Le pregunté: “Don Chepe, ¿y usted qué pensó, cómo se sintió en el 90 con la derrota?” Y me respondió así:

Por un lado dijeron que no iba a haber más guerra, eso fue bueno, pero por otra parte yo me sentí bastante con problema porque uno la confianza no es lo mismo con otra gente...En ese aspecto, yo como un colaborador histórico me sentí bastante afligido pensando qué podía pasar después. Pero después agarramos fuerza. No nos separamos de la cooperativa. Si nos desligábamos podíamos perder, si no, no. Claro, cuando uno está acostumbrado a una dirección, con un cambio siente diferente porque puede haber avance o puede haber bajas, pero después no le pusimos mucha mente porque nosotros somos personas sin gobierno, libres.

No era la primera vez que escuchaba a un campesino decir que ellos eran libres y sin gobierno. Si hubiera habido gobierno, tendrían educación, salud, apoyo para cultivar y comercializar, y ése no era el caso. Pero después de haber apoyado durante tantos años al gobierno revolucionario no dejó de sorprenderme que don Chepe continuara afirmando estar “sin gobierno” justamente cuando, después de dieciséis años de espera de unos y de maniobras de otros, el FSLN gobernaba nuevamente desde “arriba”⁹⁵. Cuando visité a don Chepe, un mes después de las elecciones del año 2006, muchos simpatizantes del FSLN aún celebraban la victoria presidencial. Pero las palabras de este viejo colaborador no estaban cargadas de euforia. No me dijo “Ahora sí vamos a tener esto y vamos a tener aquello”, tal como había escuchado en otros hogares sandinistas.

Su palabra fue de “agradecimiento”, a la Revolución y al FSLN. “A la gente nos unieron en la cooperativa y le agradecemos al Frente porque si no, nos hubieran terminado a todos”. Al hablar de las dificultades de los años 90 afirmó que por lo menos tenían la tierra y “esa tierra se la agradecemos al gobierno sandinista”. Casi al final de la entrevista me dijo:

Mire, en la guerra sufrían los dos lados y trabajamos intranquilos. En el 90 ya trabajamos sin dirección, sin apoyo de nadie, pero ya asuntos de gente armada ya no era como antes. Y esperamos, pues, ahora (con la victoria del FSLN) que se cumpla lo que se ha dicho. Esperamos que poco a poco haya un cambio.

“Esperamos, esperamos que se cumpla”. No repitió ese discurso con fervor, como Eleuterio. No habló entusiasmado, tampoco estaba triste. Estaba serio, como lo estuvo durante casi toda la entrevista. Tristeza sólo le vi una vez, cuando me contó sobre el “fracaso” de su familia. El único momento en que vi lágrimas en sus ojos fue cuando le pregunté: “Don Chepe, ¿usted se considera sandinista?” Afirmó con la cabeza y alcanzó a decir: “Toda la vida”.

Don Chepe perdió a su familia, pero adoptó otra por la que arriesgó todo: la familia sandinista. En la decepción que sentí escondían sus palabras, percibí que los años 90 fueron años de distanciamiento del FSLN o al menos de desilusión. La familia

95 Después de la derrota electoral de 1990, Daniel Ortega afirmó que el FSLN continuaría gobernando pero desde “abajo”, reafirmandose así como defensor de los pobres.

que sustituyó a la suya no era la que él imaginó. Esa familia lo dejó solo. Su orgullo de hoy radica en continuar siendo parte del proyecto de ayer, que es la cooperativa, y en trabajar para que haya cierta unión entre los comunitarios de Ojo de Agua, a pesar de los muchos problemas que enfrentan, desde la falta de apoyo que han experimentado hasta el reclamo por un relevo generacional –don Chepe lleva como presidente más de dos décadas– pasando por los conflictos entre vecinos.

Es curioso que don Chepe no asumiera que ser sandinista implica vitorear al FSLN, como aprecié en otros casos. Tal vez ya lo vitoreó muchas veces y hoy está cansado. Es posible que diez años atrás hubiese escuchado de él un discurso panfletario. Ahora ya no hay nada de eso: reconoce lo bueno del pasado, lo malo de la guerra y la dureza de los años que siguieron a la Revolución. También le pregunté por qué era sandinista. Y me dio varias respuestas:

Yo soy sandinista porque en primer lugar colaboré con la dirección anterior. La otra es que miré la situación de pobreza que teníamos antes y hubo bastante cambio y me gustó la ideología del Frente Sandinista. Creo en la lucha de la clase obrera y campesina. Lo otro es que mi familia apoyó al Frente y yo no puedo andar cambiando de opinión. Desde esa época yo soy un histórico. Ésa es mi postura, pues.

La historia del FSLN ha sido narrada también por poetas y por músicos. Uno de los mayores poetas nicaragüenses, Ernesto Cardenal, puso en verso la tragedia de un grupo de mujeres torturadas, violadas, algunas asesinadas, por la Guardia Nacional porque apoyaban a la guerrilla. Les llamó “Las mujeres del Cuá”. Carlos Mejía las inmortalizó musicalizando el poema de Cardenal. Las sobrevivientes migraron junto a sus familias. Conocí a una de ellas en Siuna.

Con una de las mujeres del Cuá

Llegamos a Siuna a evaluar un programa de participación ciudadana que implementaba una ONG en la zona. Recuerdo que teníamos que entrevistar al menos a diez “beneficiarios”, preguntarles sobre el trabajo de la organización y pedirles su opinión sobre el programa: si los había ayudado o no. La última persona que entrevistamos aquella tarde fue una señora de la edad de don Chepe, bajita, con un pelo tan negro y largo que vista de espaldas parecía tener veinte años menos. Venía agitada, como si hubiera acabado de subir una cuesta. El pelo largo amarrado, falda rosa y un pañuelo en la mano.

En la entrevista nos habló del programa de la ONG y nos dijo que había ayudado a la comunidad a organizarse mejor y a las mujeres a participar más. Durante toda la entrevista se refirió a la comunidad como una cooperativa, algo que revelaba su posición política. Yo, un tanto saturada de memorias de la Revolución, ya había optado por dejar de preguntar sobre el pasado. Pero al final mi compañero le hizo la pregunta obligada: “¿Usted siempre ha vivido en esa cooperativa?” La señora se quedó en silencio. Entonces no fuimos nosotros sino ella quien nos evaluaba. Su mirada saltaba de él hacia mí, de mí hacia él. Imagino que se preguntaba: “¿Les respondo? ¿Valdrá la pena?” Después de un tiempo dijo: “¿Ustedes conocen la historia de las mujeres del Cuá?” No sé si fue por nuestra cara de sorpresa o si fue sólo porque aquel había sido para ella un

día difícil, pero de sus ojos se deslizaron unas lágrimas, sus manos tensaron el pañuelo, bajó la cabeza y añadió: “Yo soy una de ellas”. Y nosotros, que temíamos ese desenlace, nos quedamos mudos.

Me pareció increíble que una de aquellas mujeres, que han significado tanto en la “mitología” revolucionaria, dudara de que conociéramos su historia, aunque sospechaba que sí la conocíamos. ¿Por qué lloró? No sé. Tal vez porque nos vio compungidos, tal vez porque ya es vieja y dicen que los viejos por todo lloran. Tal vez era uno de esos llantos necesarios al darse cuenta de uno de esos escasos momentos en que es reconocida, se siente valiosa, se sabe importante, y por eso exagera el dolor para recibir más amor. Tal vez aún le duele ese pasado. Hoy esta mujer vive en lo que fue una cooperativa, comparte con su marido seis manzanas de tierra donde cultivan maíz y frijoles. Aunque citada en las historias sandinistas, está olvidada en miles de sentidos y ella lo sabe.

El actual discurso político del FSLN repite constantemente la historia revolucionaria, incluso el gobierno afirma que Nicaragua vive hoy una segunda Revolución. Si es así, ¿dónde quedan campesinos como don Chepe, como Raúl, dónde quedan los hombres de Salto Grande, Concha, esta mujer del Cuá, Ana y Guillermo, que dieron parte de sus vidas por vivir algo infinitamente mejor?

Cuando pienso en esto, pienso también en cómo lograremos cambiar nuestra sociedad. Con esa pregunta no me refiero sólo a programas sociales y económicos para que toda la población tenga condiciones básicas de bienestar. Me refiero al imperativo de construir y consolidar el respeto y la libertad de pensar, que deberían ser prioridades en cualquier propuesta revolucionaria. Me refiero a la posibilidad y a la libertad de poder decir lo que pensamos y de poder hacer las preguntas que tenemos sin escondernos, sin bajar la voz, sin sentir que sólo por preguntar estamos en camino de la traición, sin sentir que lo que decimos no vale nada. Me refiero a la posibilidad de crear espacios que permitan pensar en lo que callamos y en por qué lo callamos, en todo lo que está detrás de tantas historias, en lo que esas historias nos enseñan que debemos cambiar. Y cito a Sarlo: “Es más importante entender que recordar, aunque para entender sea preciso también recordar” (2005, p. 26).

“Y usted, la entrevistadora, ¿es sandinista?”

Por fin supimos que quien mató al finquero Julio Hernández no fue un mozo sino el mandador de la finca y que nunca lo agarraron. ¿Será que esto pasó porque con la Revolución “los mozos ya no son como antes”? La respuesta es un sí y un no. También antes de la Revolución debe haber habido mozos bravos que mataban a sus malcriados patronos. Lo cierto es que la Revolución desequilibró la balanza social y promovió cambios, tanto entre los sandinistas como entre los antisandinistas.

En 1991, Dora María Téllez afirmó: “Estoy superada en mis expectativas en cuanto a la lucha del campesinado nicaragüense que, aun cuando fuera contrarrevolucionario, asumió el programa político del Frente Sandinista. Ahora, la Contra está ahí, exigiendo sus derechos como campesinado” (Equipo Nitlapan-Envío, 1991b).

El tema es complejo y las contradicciones muchas. Está Lupe, que cuestiona, pero acaba participando en la idealización. Está Raúl, que exige respeto para la población campesina y demanda disfrutar ciertos beneficios económicos y políticos, aunque no lo diga en voz alta. Está Guillermo, que decidió no irse con la Contra aunque lo pensó. Está Concha, que se siente orgullosa de ser sandinista y culpa a los jefes de la cooperativa por

los errores de aquella época. Está don Chepe, que lucha por la cooperativa y agradece al FSLN, a pesar de las decepciones que carga. Y está la mujer del Cuá, que quiere contar su historia tal vez porque se siente olvidada.

¿Cómo fue el final en el encuentro en Salto Grande? Con focos y velas nos fuimos despidiendo, ya era noche. Lupe sonrió, me dio la mano y me dijo: “Al final nos vinieron a hacer recordar cosas que se nos están olvidando”. A mí no me pareció que estuvieran olvidándolas. Más bien, sentí que el pasado estaba más presente que nunca con la proximidad de las elecciones. Sentí que la conversación de aquella tarde los había alegrado y que encuentros como aquel no eran tan frecuentes. Eleuterio me preguntó qué carrera era la que yo había estudiado.

Humberto y Lupe aprovecharon para preguntarme cuál era mi posición política. Ellos me habían hablado abiertamente sobre la Revolución y su Sandinismo y ahora me tocaba a mí. Tenían razón: no podés llegar, preguntar y no mojarte. Hacerlo sería darles a entender que esas preguntas no tenían nada que ver conmigo. Y no era así. “Soy sandinista”, les respondí. Mientras veía sus caras de aprobación pensaba: Y si les dijera que las historias que me contaron me hacen repensar el Sandinismo que yo aprendí, ¿qué pasaría? ¿Y si les dijera que cuando hablo y digo mis opiniones algunos me ven como una burguesa, otros como una vendida, que cuando pregunto me dicen que soy una ignorante y cuando reclamo me callan diciéndome que no tengo derecho porque no soy nica?

Me hicieron una última pregunta y esa sí me dejó pensativa: “¿Qué va a hacer usted cuando los otros le digan que lo que decimos nosotros es mentira? ¿Va a pensar que nosotros mentimos o que son ellos los que mienten?”

CAPÍTULO 5

Batallas de la memoria:
los distintos significados de la palabra
Revolución

Pasaron siete meses, siete meses de desayunos, almuerzos y cenas compartidas, siete meses de pláticas alrededor del fogón hasta el día en que doña Julia me dijo: “¿Usted quiere saber qué pasó, verdad? Yo le voy a contar que pasó.” Mientras cocinaba el arroz, me contó de cuando llegaron los alfabetizadores, de su esposo y del corazón que no le dio más vida, de pasar escondidos en el monte, de pelones (ejército / compas) y guardias (resistencia / contras), de las vacas que se le comieron y del día que no tuvo más remedio que agarrar a sus cinco cipotes e irse a Salto Grande, la cooperativa sandinista. No tenía otra opción. De sus siete hijos los dos mayores andaban en el ejército y la Contra ya se le había llevado a uno de los menores. Un hermano de ella, que era correo, la ayudó a encontrarlo. Después de un par de días regresó a la finca con Luis de la mano. Luis, que acabó en Cuba, estudiando para “ser algo del ejército”. Aunque todos los hijos de doña Julia se definen como sandinistas, esta mujer de 70 años, nacida y criada en el municipio de Siuna, dice no ser ni sandinista ni liberal ni nada y por un igual reprocha al Ejército y a la Resistencia por haberla dejado “sin ni una vaca”.

Hablar sobre la Revolución sandinista no es tarea sencilla, mucho menos en regiones como Siuna, escenario de la guerra en los años 80 y en donde hasta hace pocos años la polarización política tenía expresiones muy violentas. La reticencia de doña Julia para contarme esa etapa del pasado no es una excepción, es la regla, particularmente entre las mujeres campesinas⁹⁶. Me tomó siete meses construir la confianza necesaria para que ella sintiera que podía contarme su historia, aunque cuidándose, sin emitir juicios comprometedores: “los dos nos hicieron sufrir”, “yo no estaba con ninguno de ellos”.

Lo más seguro en aquellos años de guerra era mantenerse neutral, aunque la neutralidad no existió. Al fin y al cabo, doña Julia acabó viviendo en una cooperativa y eso, quisiera ella o no, la convierte, en opinión de muchos campesinos, en simpatizante sandinista. De igual manera, quienes permanecieron en la montaña, a pesar de insistir en que ellos no combatieron en ningún bando, tuvieron que “jugársela” para sobrevivir y eso implicó apoyar a uno o a otro bando, irse con unos para no ser reprimidos por los otros. En la guerra no hay camino “en medio”. Tampoco lo hay cuando ocurre una revolución. Esa necesidad de tomar partido ante el proyecto revolucionario fue uno de los conflictos de esta población campesina.

96 Ellas tienden a guardar más silencio que los hombres temiendo el reproche de la pareja, o son más cuidadosas por su inseguridad y vulnerabilidad en un mundo masculino.

Las precauciones que observamos en esta región cuando hablamos del pasado revela una historia que va más allá de la Revolución y de la guerra de aquellos años. La guerra acentuó la inseguridad en un espacio ya inseguro, donde la población es “reservada” y evita los conflictos, porque en muchos casos puede haber respuestas violentas. En este espacio inseguro tampoco hay garantías de justicia: manda el más fuerte, el mejor armado, el más rápido. La precaución y el silencio también hablan sobre lo no resuelto en el pasado, sobre el dolor y las heridas que la guerra dejó y sobre las dificultades que supone siempre hablar sobre el ayer. Cuando se habla del pasado parecieran encontrarse dos mundos tan distintos que surge la misma pregunta de los hombres de Salto Grande: “¿Qué va a hacer usted cuando los otros le digan que lo que decimos nosotros es mentira?”

Las memorias de la población de Siuna evidencian las enormes diferencias en las formas en que se vivió y se interpretó la Revolución. Donde unos vieron penurias otros vieron logros, donde unos vieron represión otros vieron libertad, donde unos se sintieron humillados otros se sintieron reivindicados. Muchos de quienes se identificaron con el FSLN añoran aquellos años, quienes rechazaron al FSLN temen que aquel pasado se repita. La misma palabra Revolución tiene significados distintos. Para quienes no coincidieron con el proyecto revolucionario, Revolución es sinónimo de guerra. Y así como hubo quienes no querían hablar del pasado, a otros no era necesario preguntarles mucho para que brotara a borbotones una historia que no olvidan. La Revolución y la guerra aparecen en pláticas al caer la tarde con los conocidos, en los viajes en bus, en la cena, cuando algo sucede y el pasado irrumpe como un imprevisto flashback y entonces te cuentan una historia entera o hasta la mitad o la adornan para hacerla más bonita o la afean para hacerla más negativa...o simplemente deciden no contártela.

La Revolución fue, y aún es, de quienes la apoyaron y también de quienes no la apoyaron. No hay una única memoria, una sola experiencia, una Revolución. Tampoco hay una “historia” hegemónica sobre el pasado. Lo que hay es una historia oficial debilitándose y muchas otras memorias aglutinadas alrededor de dos grandes narrativas del ayer, una en oposición a la otra, una respondiéndole a la otra. Los recuerdos de los hombres de Salto Grande se anclaron en la memoria colectiva sandinista articulada por el FSLN. Y tenían como telón de fondo las discusiones cotidianas con los “del bando opuesto”, que en Siuna son los liberales del PLC. Esas discusiones consisten en una esgrima: memoria contra memoria. Mientras esa batalla continúa, a diario podemos observar en algunos un más consciente manejo de ciertas palabras, un más atinado reconocimiento de ciertas señales y el ágil esquivar de ciertos temas.

El encuentro de las memorias, que en raras ocasiones adopta la forma de “diálogo”, aclara dos puntos. Primero: el análisis de los usos del pasado revolucionario no puede excluir las memorias no sandinistas. Segundo: es fundamental no sólo conocer las memorias no sandinistas, sino también preguntar dónde, cómo y cuándo ambas memorias se confrontan en el espacio público, qué representaciones del pasado se reelaboran en ese espacio, qué nos indican sobre lo que hoy vivimos y cuáles son las implicaciones de ese uso del pasado en la sociedad nicaragüense en su totalidad. Pretendo dar una posible respuesta, entre muchas, a esas preguntas.

Cómo hacer memoria para analizar críticamente el ayer y el hoy

Analizando el caso de la España post-Franco, Paloma Aguilar afirmó que la memoria nacional que se elabora después de un conflicto como fue la guerra civil española tiende a definir a todos los involucrados como culpables de lo sucedido (1996). En esta perspectiva aparece el olvido de ciertos eventos y la ausencia de juicios legales a partir de los que construir un nuevo futuro nacional. En el caso de Nicaragua, a inicio de los años 90, tanto el nuevo gobierno de la Unión Nacional Opositora (UNO) como el FSLN en la oposición asumieron esta visión de culpa compartida para emprender la pacificación nacional.

Se dijo que todos participaron en la guerra y todos sufrieron con ella, lo que significaba que todos fueron culpables y víctimas, apostando a lograr así un entendimiento entre los nicaragüenses. Fue el momento del “borrón y cuenta nueva”, la hora de olvidar. En el campo, unos “se agarraron a Dios” y otros migraron. Unos se mantuvieron juntos para defenderse, otros camuflaron las historias de su pasado, unos no sabían cómo volver a empezar o no tenían con qué hacerlo. La ansiedad se generalizó.

Si bien en 1990 y en aquellos primeros años 90 el gobierno de la UNO cuidó cautelosamente sus relaciones con el FSLN y con la población sandinista –en 1990 el 41% de la población votó por el FSLN–, también es cierto que hubo muchas expresiones de menosprecio, de desprecio y de ataque a todo lo que oliera a Revolución y a Sandinismo. Se habló de olvidar la guerra, pero también de olvidar la Revolución. Ese silencio sobre la Revolución no sólo nacía de la animadversión de quienes recuperaban el gobierno. También se originaba en los temores, frustraciones, desencantos y reacomodos de un sector de la población sandinista. En las zonas de guerra era evidente que para sobrevivir y para continuar viviendo había que aceptar cuotas de olvido. Entre las familias y las comunidades divididas por la guerra había que olvidar.

Hubo silencio y olvido, pero la guerra deja huellas similares al ritmo de las olas: van, vienen, retroceden y se pierden, pero sólo para recomenzar, agarrar impulso y abalanzarse una y otra vez en busca de las arenas de la playa. En 1998, después del huracán Mitch, el Centro Valdivieso desarrolló un trabajo de apoyo psicológico a sobrevivientes del deslave del volcán Casitas en León, que sepultó a más de dos mil personas en cuestión de minutos.

En todas las conversaciones sobre la tragedia aparecían, una y otra vez, historias de otra tragedia, la guerra, particularmente en las pláticas de los hombres⁹⁷. Las investigadoras del Centro Valdivieso se preguntaron: ¿Cómo la sociedad nicaragüense maneja el duelo? En aquel tiempo una de estas investigadoras caracterizó a Nicaragua como una “sociedad multiduelos”, porque pérdidas, sufrimientos, dolores y secuelas de muchas tragedias se superponen y se acumulan en la conciencia nacional, como capas arqueológicas. Algunos de estos dolores estaban vinculados a la guerra, pero no todos (Envío, 2002). Diez años más tarde, esa pregunta sigue siendo válida y la memoria ocupa un lugar clave a la hora de imaginar respuestas para esta sociedad.

No considero que la respuesta sea una terapia colectiva ni pienso que el simple hecho de recordar sea solución para los conflictos. En primer lugar, porque la memoria,

97 Marta María Blandón (entrevista, 10 febrero 2006).

colectiva o individual, ni es cristalina ni absolutamente autónoma. La memoria está construida tanto por procesos subjetivos, conscientes y subconscientes, como por procesos colectivos ligados a proyectos políticos y a planteamientos hegemónicos que nos constituyen como sujetos y que influyen en la forma en que entendemos y sentimos el mundo. Pensar que la memoria por sí misma es reparadora o cuestionadora es ignorar que a veces puede ser solamente la repetición y la reafirmación de narrativas que han legitimado exclusiones.

Pensar así es obviar que en ciertas ocasiones el uso que hacemos del pasado actualiza los conflictos, en lugar de darles solución. Pensar así es obviar que la memoria puede convertirse en una resistencia al proceso de cambios, en una resistencia para no contestar preguntas o para no analizar hechos que desestabilizan el yo y la historia que nos hemos trazado interpretando nuestra vida y el mundo⁹⁸. También, al pensar que los problemas sociales se pueden resolver con terapias colectivas, corremos el riesgo de ignorar la lucha ideológica y menospreciar la urgencia de los cambios estructurales, asumiendo que al final del túnel de la terapia existe la deseada armonía social⁹⁹.

Cuestionar la memoria no implica afirmar que toda memoria es falsa o proponer que dejemos de pensar en la memoria como herramienta para replantearnos el presente. El rol que tienen las narrativas del pasado en la conformación de las identidades y en la construcción de significados muestra que las memorias tienen efectos importantes y reales en nuestras vidas. Lo que debemos replantearnos es cómo hacemos memoria. En vez de aceptar las historias del ayer como verdades y reificar así el pasado, la labor debería ser interrogar esas historias y reconocer que nuevas experiencias y otros aprendizajes en el presente nos llevan a replantear el pasado. Y que esto no invalida lo que sucedió o cómo sentimos lo que vivimos en un determinado momento¹⁰⁰.

Vezzetti definió así el hacer memoria: “De lo que se trata, finalmente, es de *problematizar* ese pasado de un modo que regrese como una interrogación sobre las condiciones, las acciones y las omisiones de la propia sociedad” (2002, p. 34). Hacer memoria es repensar el ayer y cuestionar el presente. La tarea debe ser pensar en los elementos, implícitos y explícitos, que inciden en las construcciones que hacemos del pasado. Debe ser pensar en cómo esas construcciones legitiman la continuidad de desigualdades de poder, pensar en lo que las memorias encubren, en lo que no queremos ni escuchar ni ver ni hablar. Eso implica reconocer que muchas memorias pueden ser también “memorias pantallas”, recuerdos que, según Freud, usamos para no hablar sobre lo que nos es difícil confrontar.

En la sociedad nicaragüense hacer memoria del pasado no es garantía de resolución de las pérdidas y los dolores, pero sí puede ser una herramienta para replantear el ayer y el hoy. Si cerrar un duelo significa “dejar ir”, un ejercicio de rememoración que cuestione el pasado –en vez de callarlo o de reificarlo, objetivándolo– puede llevar a discusiones que permitan volcarnos al presente, al análisis de lo que del pasado persiste en el presente y a lo problemático que del ayer hay en el hoy. Hacer memoria implicaría confrontar no sólo lo no resuelto –las heridas de la guerra, por ejemplo–, sino también discutir cómo reproducimos estructuras donde el dolor, la desigualdad y la violencia

98 La obra de Jacqueline Rose (2007) me ha ayudado a pensar en la Resistencia de la memoria.

99 Sturken (1997) elabora mejor esta crítica en *Tangled memories: the Vietnam war, the AIDS epidemic, and the politics of remembering*.

100 Las conversaciones con Suzanne Gasiglia me han ayudado a pensar estos temas. La interpretación de esas conversaciones es mía.

no son hechos desafortunados que ocurren fatalmente, sino elementos constitutivos de la estructura de nuestra sociedad. Esto implica hacer de la memoria una acción crítica superando el ejercicio de la repetición rutinaria o la amnesia¹⁰¹.

En Nicaragua, concebir el hacer memoria como una práctica crítica puede abrir espacios para asumir otras miradas y, quizás, para construir otros vínculos con lo que un día fue el proyecto revolucionario, tanto entre los sandinistas como entre los no sandinistas, también entre toda la población. No se trata de “reconciliación”, sino de alcanzar el mínimo reconocimiento de un pasado compartido.

Corriendo el riesgo de pecar de romántica y naif, siento que es necesario construir algo semejante a un sentido de presente y de futuro compartido, un sentido de que todos estamos en esto como un todo¹⁰². No me atrevo a enunciar la palabra “solidaridad”, pero en el fondo es algo como la solidaridad de lo que hablo. No me refiero al amor –como lo dijo el Che–, sino a algo que implica, hasta en el caso más egoísta, reconocer que sin vos yo no soy, que sin mí vos no sos. Todo esto demanda nuevas memorias y eso significa nuevos olvidos. La pregunta es qué se debe olvidar. Algunas veces la palabra olvido suena a anatema, pero no hay que ignorar que todas las memorias –las revolucionarias y las contrarias– están hechas de olvidos.

Actualmente, observamos en la sociedad nicaragüense dos polos. En uno, el FSLN acentuando la idealización de la Revolución, mientras olvida la guerra, aunque se trata de un seudo-olvido porque en el constante reclamo de que hay que defender la Revolución, en la que han llamado su segunda etapa, acecha el fantasma de la desestabilización, de la agresión, de la guerra. En el otro polo está la rememoración de la guerra que hace la derecha¹⁰³, que parece cantar el tango de Gardel: “que veinte años no es nada”. Y es febril¹⁰⁴ la mirada que describe un pasado de horror en el que nunca reconocen haber participado. Ninguna de esas dos memorias abre puertas a un ejercicio crítico que permita pensar sobre lo que se hizo entonces y lo que se hace hoy en nombre de ese pasado. Ambas memorias hablan de un pasado, idealizado o vilipendiado, que se repite indefinidamente en el presente. Cuando se encuentran ambas memorias vemos cómo se reifica, cómo se objetiviza un conflicto que ya no refleja la realidad, un conflicto fantasmal que inhibe el análisis crítico del ayer y, sobre todo, el del hoy.

101 Hugo Vezzetti (2002) en *Pasado y presente: Guerra, dictadura y sociedad en la Argentina* analiza la relación entre memoria, repetición y amnesia. Este autor ha influenciado mucho mis concepciones sobre “el trabajo de la memoria”.

102 Judith Butler (2004) en *Precarious Life* hace esta propuesta al discutir lo sucedido el 11 de septiembre de 2001 en los Estados Unidos.

103 Empleo aquí “derecha” para referirme a los partidos o grupos que se han definido en oposición al Sandinismo: Partidos liberales (PLC, ALN), Partido Conservador, Resistencia Nicaragüense y otros pequeños partidos. En el resto del capítulo los llamo: “los liberales” ya que hasta inicios de la década del 2000 su representación más notable fue el PLC. En Nicaragua el Sandinismo se ha definido como “izquierda” y el resto como “derecha”, aunque estas fronteras son cada día más cuestionables. El MRS considera “danielismo” al actual FSLN, considerándolo de derecha y el FSLN juzga al MRS como de derecha.

104 El tango de Gardel *Volver* dice: “...Sentir...que es un soplo la vida, que veinte años no es nada, que febril la mirada, errante en las sombras, te busca y te nombra...”

La campaña electoral del año 2006: regresan los fantasmas

Durante la campaña electoral del año 2006 el pasado revolucionario reapareció con particular fuerza en el municipio de Siuna. El silencio público se quebró sin pudor, dejando claro que la derecha nicaragüense necesita a la Revolución tanto o más que la izquierda. En el municipio de Siuna, la contienda electoral se libró entre el FSLN y el PLC. El FSLN apelaba a la Revolución –a lo bueno– como evidencia de su capacidad para gobernar correctamente la nación. Y el PLC apelaba al pasado como prueba de la incapacidad del FSLN para hacer progresar al país. Los liberales estigmatizaron la Revolución, recordaron y amedrentaron a la población recordando de nuevo –como lo habían hecho en anteriores campañas electorales– que volvería la guerra con todos sus sufrimientos: muerte, servicio militar, racionamiento.

Si durante la campaña electoral el FSLN llamaba a olvidar la guerra, evitando hablar de los dolores, los errores y las frustraciones, el PLC hablaba constantemente de la guerra, sin discutir por qué sucedió lo que sucedió y sin asumir ninguna responsabilidad en ese conflicto. Ninguno de los dos bandos planteó preguntas, ninguno abrió algún espacio para que surgieran y se formularan. Al volcar la mirada hacia el ayer, ambos partidos dejaron en los entretelones del escenario político un auténtico debate sobre las propuestas políticas y sociales que hoy enarbolan.

Las campañas electorales son también el momento en el que las contradicciones entre el discurso político y la práctica social se hacen evidentes. Los liberales se colocaban en oposición al pasado de guerra y penurias económicas, prometiendo un futuro de bonanza y libertad donde todos podrían enriquecerse. En la práctica, los gobiernos liberales no han logrado brindar nunca a la población la “bonanza” prometida. Y si bien en las ciudades, los gobiernos liberales pueden señalar alguna que otra obra pública como evidencia de mejoría, en el campo probarlo se les complica más. Es precisamente en el campo donde más claramente aparecen las contradicciones en el discurso de la derecha. Mientras los liberales recuerdan la Revolución como una etapa de penurias y miserias, a los sandinistas no les cuesta mucho recordar y probar que esos políticos han mantenido a la nación en penurias y miseria.

En el “dime que te diré” de la confrontación política electoral aparecen también las contradicciones del FSLN. La narrativa moral es el talón de Aquiles del FSLN. Su discurso moral e hiper-cristianizado expresa ansiedad ante los errores propios y proyecta en los otros lo que no tolera en sí mismo. Desde fuera y desde dentro se aprecian claramente las fisuras internas. Durante la campaña electoral se cuestionó a su líder, a sus dirigentes y al proyecto sandinista, no sólo en relación a las tragedias de la guerra. También por las contradicciones que emanan del discurso moral sandinista. Las contradicciones que afloraron en Fátima en la campaña electoral lo demostraron.

Wendy Brown distingue entre moral y moralismo (2001). En su opinión, la moral se inserta en muchas propuestas políticas, incluidas las de la izquierda. Dice: “El proyecto político de la izquierda estaba animado políticamente por la visión moral de una sociedad verdaderamente justa” (2001, p. 176). Brown contrasta la moral con el moralismo. Entiende el moralismo como un producto del resquebrajamiento de los conceptos con los que pensábamos el mundo, como fruto de la pérdida de un “claro objeto de deseo político” (2001, p. 27). Para ella, el moralismo es el reverso de la moralidad, la reacción ante la falta de una visión moral que se sostenga, una reacción que nace de la incapacidad de hacer el duelo ante el fin de las ilusiones. Es una

melancolía de izquierda (2003).

Aunque podemos no estar de acuerdo con este planteamiento, considero fundamental repensar una pregunta que la autora hace: “¿Cuáles son las consecuencias síquicas para la vida política cuando se abandona la crítica y la aspiración a transformaciones totales se despedazan?” (2001, 20). ¿Será que el moralismo es la consecuencia síquica de los sueños despedazados? ¿Podemos trasladar su análisis, centrado en la realidad de Estados Unidos, a lo que vemos actualmente en Nicaragua? ¿Qué implicaciones tiene el actual vuelco moralista en la totalidad de la sociedad nicaragüense y en las propuestas de izquierda que se hilvanan en Nicaragua? Preguntas que, sin duda, también tienen que ver con la memoria y con los duelos.

¿Helena se quedó en la montaña por “falta de conciencia”?

109

Helena y yo nos conocimos una madrugada de junio. Juntas tomamos el bus hacia Managua. Era la primera vez que ella venía a la capital y por eso viajaba yo, acompañándola a una cita médica. Su marido, que tiene ganado, había vendido un ternero para que ella pudiera visitar a un médico. En mi casa de Managua, donde la hospedé, Helena se veía afligida. Yo me sentaba con ella debajo de un palo de limón intentando hacer conversación para que se sintiera mejor. No sé qué fue más incómodo para ella: su dolencia, estar en Managua o estar conmigo, alguien absolutamente desconocida. Probablemente, fue todo eso junto.

Tres meses después regresamos a Managua para un segundo chequeo médico. Las pastillas que le recetaron le habían hecho bien y ya no era tan desconocida para ella. Helena se rió con algunas bromas que hice en el bus y también pude ver su satisfacción cuando reconocía una calle o un edificio de la capital. Tenía menos miedo y más confianza. En esta segunda ocasión, antes de su regreso a la comunidad, pasamos un rato de la tarde en el patio de mi casa. Helena cortaba ramas de una enredadera que quería sembrar en su casa cuando escuchamos que un avión atravesaba el cielo. Las dos buscamos el aparato entre las nubes pero no lo vimos. Después de un rato me preguntó: “¿Usted se ha montado en un avión?” Le dije que sí. “¿Y no le da miedo?” Le dije que algunas veces sí, especialmente si eran aviones chiquitos. Me dijo: “A mí no me gustaría montarme en un avión. Mis hijos dicen que ellos sí se montarían, pero yo no, ni que me obliguen”. Me contó que por su comunidad se escucha clarito cuando pasa la avioneta que va a Siuna. Pero no sólo me habló de esa avioneta. Describió aeronaves grandes y pequeñas, me habló de helicópteros y me dijo que antes del cielo les tiraban ropa, comida y hamacas.

Me contó entonces de la guerra y de su hija, que para esas fechas estaba recién nacida. El ejército los había sacado de su comunidad y los llevó a Fátima, pero no duraron mucho allí. Un conocido de su suegro, que era sandinista, les dijo que iban a reclutar al marido de Helena y él prefirió regresarse a la montaña con la familia. Pasaron toda la guerra entre el rancho y el monte, pendientes de ambos bandos, con dificultades para sembrar y muchas necesidades. Su familia colaboró con la Contra. Si no, no hubieran sobrevivido en la montaña.

Sus recuerdos sobre todo aquello iniciaron con el ruido del avión, continuaron con mis preguntas y terminaron con cierta tristeza, una tristeza cansada. Cuando llega ese momento de la tristeza –y llega a menudo– yo nunca sé exactamente qué decir.

Algunas veces hasta me pregunto si tiene sentido preguntarles. A veces pienso que es más cómodo no hablar, creer que si no lo hablamos es como si aquello no hubiera pasado y entonces es como si ni ella ni yo sintiéramos nada.

En los años 80 el FSLN consideró que campesinos como Helena y la familia de su marido no tenían “conciencia política” y por eso “prefirieron” quedarse en la montaña en vez de incorporarse a una cooperativa y por eso acabaron o colaborando con la Contra o integrándose a sus filas. A inicios de los años 90, el FSLN reconoció públicamente los errores cometidos en el campo. El 13 de julio de 1991, en el congreso departamental del FSLN en Managua, Daniel Ortega afirmó: “No es cierto que perdimos al campesinado, porque nunca lo tuvimos” (Equipo Nitlapan-Envío, 1991b). Semanas antes, durante el primer congreso sandinista, la Dirección Nacional del partido había enfatizado la necesidad de cambiar la política del FSLN hacia el campo (Equipo Nitlapan-Envío, 1991a), en particular en las regiones campesinas del centro del país –incluyendo sectores de la frontera agrícola–, donde la derrota electoral del FSLN en las elecciones de febrero de 1990 había sido abrumadora¹⁰⁵.

En 1990 y 1991 se publicaron dos libros que complejizaron la representación que el gobierno sandinista y el FSLN habían hecho del campesinado, en particular del que había apoyado a la contrarrevolución. Se reconocía, por fin, que la decisión tomada por muchos campesinos de apoyar a la Contra no fue por “falta de conciencia”. El primer libro fue “La guerra en Nicaragua” publicado por el CIPRES (1991) y el segundo, “Una tragedia campesina”, escrito por Alejandro Bendaña, secretario del ministerio del exterior durante los años 80 (1991). Años más tarde, en “Peasants in Arms” (1998), Lynn Horton analizó los motivos que llevaron a un sector de la población de Quilalí, al norte de Nicaragua, a apoyar a la Contra o a la Revolución. Aunque en los años 80 ya se hablaba de estos temas, esta investigación no recibió la atención que ameritaba.

Gente de la montaña: los mitos campesinos del individualismo y la neutralidad

En 1985, Peter Marchetti se internó en la zona de Matiguás, entonces en la vieja frontera agrícola, para entender por qué la población campesina de esa región se estaba convirtiendo en la principal base de apoyo de la contrarrevolución. Marchetti subrayó dos características de la sociedad de la frontera agrícola que ayudaban a entender el descontento local con las políticas del gobierno sandinista: la individualidad y la neutralidad.

Marchetti definió ambas características como mitos, ya que eran más ideales que realidades. Porque el trabajo individual como motivación no lograba la riqueza que esperaban los campesinos, que de una forma o de otra dependían de un patrón. Y porque en la sociedad cuasi feudal en la que vivían, la neutralidad no era más que

105 “En las regiones campesinas del interior (Matagalpa-Jinotega y Boaco-Chontales), donde la estrategia antisandinista consiguió base social para un alzamiento campesino contra la Revolución, la alta abstención de la población rural (42% en las elecciones de 1984) y el fenómeno de no-inscripción, ocultaban ya una fuerte oposición al FSLN, que se expresó en gran medida en las elecciones de 1990. Los resultados de aquel año indicaron que los nuevos inscritos, gran parte de los abstencionistas de 1984 y un pequeño bolsón de sandinistas sumaron sus votos para dar a la UNO una victoria abrumadora en Boaco-Chontales y un triunfo notable en Matagalpa-Jinotega” (Equipo Nitlapan-Envío 1990).

un tácito compromiso con los “hombres fuertes” y con los patrones, de quienes los campesinos pobres esperaban protección y apoyo. Marchetti afirmó: “Las acciones de muchos campesinos se centran en no meterse con nadie para asegurar su relación con el patrón” (1985a, p. 44). En los años ochenta una parte de la población que vivía en lo que era el municipio de Siuna había emigrado de municipios como Matiguás y compartían esa visión.

Para Marchetti, el error de la Revolución fue no respetar esos dos mitos campesinos. La Revolución significó una mayor injerencia del Estado en la zona. Fue bienvenida por las mejoras en salud y educación. Pero fue rechazada cuando la población sintió que buscaba “controlarlos”, atentando contra su sentido de individualidad a través de programas de cooperativización y menospreciando sus prácticas agrícolas. La Revolución quebró también la neutralidad campesina, exigiéndoles tomar públicamente partido por uno de los dos bandos.

El servicio militar obligatorio fue la gota que derramó el vaso. Guillermo me dijo una vez: “Ésos que no opinaron por el Frente, no sé...A algunos no les gustó el servicio militar, ¡imagínese que había gente que por capearse del servicio militar se metía en la contra!”¹⁰⁶ Algunos prefirieron irse con la Contra por decisión propia que ser “mandados” por el ejército sandinista. Si a esto sumamos los cambios en las relaciones clientelares, el peso ideológico de casi cincuenta años de somocismo y la falta de información que existe en regiones rurales aisladas se entiende perfectamente el impacto que en lugares así tuvo la propaganda antisandinista.

Marchetti propuso un cambio en la política del gobierno sandinista en la región. El cambio implicaba un retorno a las estrategias que tan sólo unos años antes había tenido el FSLN, cuando los guerrilleros respetaban la individualidad y la neutralidad de la población campesina. Era evidente también que ésa era la estrategia que ya estaba usando la contrarrevolución. Los secuestros que los grupos contrarrevolucionarios habían realizado al comienzo de su actividad bélica, estaban siendo reemplazados: le pedían a la población campesina apoyo “en secreto” y la población actuaba como correo llevando mensajes, les daba comida, les guardaba sus armas, sin que se le exigiera un alineamiento explícito. Lamentablemente, las recomendaciones de Marchetti quedaron engavetadas o se tomaron en cuenta cuando ya era demasiado tarde.

Hoy, cuando se habla de aquel pasado con campesinos no sandinistas lo que más aparece en sus recuerdos es precisamente el irrespeto del gobierno sandinista a su modo de vida, a su individualidad y a su neutralidad. En sus memorias aparece con fuerza el rechazo a un gobierno que consideran los irrespetó y deterioró sus condiciones de vida. Defienden lo que había antes de la Revolución. El tono molesto de sus recuerdos contrasta con el entusiasmo de los campesinos sandinistas de Salto Grande.

106 Entrevista, 20 noviembre 2006.

Don Cirilo y Saturnino: dos campesinos en la Contra

112

Don Cirilo llegó al municipio de Siuna a mediados de los años 60 y migró a la comunidad donde ahora vive desde antes del triunfo de la Revolución, “cuando aquí había animales de monte y bosque”. Eso lo convierte en uno de los fundadores vivos de la comunidad y en narrador oficial de la historia comunal. Fue por eso que el señor donde nos hospedábamos esa noche lo llamó: “Es para que le cuente a esta muchacha la historia de aquí”. Don Cirilo empezó contándome su llegada al poblado de Siuna. Recordaba con nostalgia a la compañía minera, porque habló del dinero que corría por un pueblo que parecía no dormir. Me contó también la historia de la tormenta que provocó el cierre de la mina. Y al hablar de eso dijo: “Aquí hubieron dos grandes fracasos: el primero fue cuando cerraron la mina y el segundo fue el 19 de Julio. Antes del triunfo era bonito, aquí había potreros... Hasta ahora volvemos a medio superar”¹⁰⁷. De ahí en adelante relató sus sinsabores con el gobierno sandinista.

Don Cirilo no fue un campesino que rechazó la Revolución de buenas a primeras. Por el contrario, aceptó integrarse a un batallón durante seis meses y también pidió un crédito al gobierno. Su lógica era: “Mientras me dejen trabajar en paz no tengo por qué pelearme con la Revolución”. Lo que no estaba dispuesto era a involucrarse en la guerra o a cooperativizarse. Pero las presiones para hacerlo y su rechazo tuvieron repercusiones. La Revolución irrespetó su individualidad y su neutralidad y tras dos estancias en la cárcel prefirió unirse a la Contra. Mientras para unos los primeros años de la Revolución fueron de alegría y ánimo, don Cirilo menciona aquella época como un tiempo de penurias económicas, amenazas, acosos y pérdidas. La guerra frenó la lógica de acumulación ganadera de campesinos como don Cirilo y es hasta ahora que siente que “vuelven a medio superar”. Él siente que hasta ahora existe “libertad” para retomar las prácticas tradicionales y eso abre posibilidades para un futuro mejor, similar al pasado, cuando en Siuna no se dormía y la gente tenía dinero, aunque hoy el dinero ya no venga de la mina sino del ganado.

Como don Cirilo, muchos campesinos de esta región apoyaron a la contrarrevolución o se incorporaron a sus filas. A finales de los años 80 las montañas que rodeaban el poblado de Fátima se habían convertido en santuarios de la Contra, donde no ingresaba el ejército y donde los contras permanecían meses acampando y apoyados por la población. Aquel santuario fue parada obligada para los comandos contras que iban del norte hacia Chontales y Boaco. Uno de los objetivos de la base militar que el ejército construyó en Fátima fue controlar ese corredor. Fátima acabó convertida en un pueblo lleno de militares y de desplazados de guerra, rodeada por comunidades que no veían con buenos ojos la base militar ni simpatizaban con los sandinistas. Saturnino vivió en una de esas comunidades.

A diferencia de don Cirilo, Saturnino no se fue con la Contra. A él se lo llevaron, pero no estuvo mucho tiempo con ellos. Mientras me contaba su historia, insistía constantemente en que él no apoyó a nadie, aunque sus memorias revelan claramente con qué bando se identificó. Saturnino no venía de una familia de campesinos pobres, sino de los que conocemos como campesinos-finqueros en ascenso. Mientras don Cirilo adquirió capital con el crédito del gobierno revolucionario, la familia de Saturnino ya

contaba con capital. Para ambos, las políticas agrarias de la Revolución fueron muy negativas porque frenaron su lógica de acumulación y sus formas de trabajo. Después de la Revolución, los años 90 significaron la oportunidad para reconstruir lo perdido. Algunos lo lograron. Saturnino vendió la tierra que tenía y con ese dinero compró ganado y una finca aún más internada en la montaña. Hoy es un hombre próspero. En su comunidad es uno de los “ricos” y compadre de muchos campesinos de la zona. Todas sus hijas han estudiado hasta la primaria y dos de sus hijos son maestros rurales.

Una tarde de fiesta en la capilla de la comunidad, Saturnino me contó:

Yo me acuerdo cuando se oía hablar de la guerrilla, pero fue hasta el paro [la insurrección] cuando entraron los sandinistas. Le voy a decir que nosotros no sentimos esa guerra, pero de ahí para acá todo fue diferente. Se hacían comiteses en una casita como ésa que ve ahí, [señala una casa de madera y techo de suite]. El que no asistía lo llamaban somocista. Los milicianos eran la autoridad y eran escogidos. Y después comenzó una gran problemática de asaltos en la zona, porque ellos eran los únicos que tenían armas...

En ese momento si uno era comerciante era prohibido comprar directamente el grano al productor. En el campo todo lo tenía que vender a ENABAS. Para el 84 vendías tu grano a ENABAS y hasta ocho días después recibías tu cheque...Antes hacían la celebración de la oración en la noche y después pepenábamos una bailadera. Cuando cambió el gobierno, la bailadera era después de las reuniones de comiteses. Ahí ellos hablaban de política. Si en tres domingos seguidos uno no llegaba, entonces lo llamaban de somocista, opositor...¹⁰⁸

Le pregunté qué cosas le hacían recordar aquellos años:

Yo pienso en ese tiempo cuando escucho cosas políticas. Los liberales siempre dicen que para adelante, pero cuando escucho a sandinistas siento que quieren que sea como antes y eso no.¹⁰⁹

Saturnino piensa que los programas rurales del gobierno sandinista no mejoraron su vida, la empeoraron. A diferencia de algunos finqueros medianos y grandes que se beneficiaron con los créditos del gobierno sandinista –los que Marchetti y Maldidier llaman burguesía criolla (1996)–, Saturnino y su familia pasaron de ser prósperos campesinos-finqueros a ser campesinos pobres, sin acceso a productos que antes adquirirían por intermediarios. En sus recuerdos resalta el disgusto por haber sido obligado a participar en los “comiteses”, por haberle sido prohibido el portar armas para defenderse y por haber sido víctima de represalias cuando transgredía las órdenes oficiales. Saturnino rechaza también que los sandinistas se atrevieran a sustituir a la iglesia cambiando el horario de la celebración, a la que seguía “la bailadera”.

Como en las historias de don Cirilo, en las memorias de Saturnino aparece una Revolución que se inmiscuyó en la vida campesina sin tacto, imponiendo y exigiendo. Ambos sintieron que era un proyecto que no respetaba los “modos campesinos” ni

108 Entrevista, 7 mayo 2006.

109 Idem.

su deseo de “continuar trabajando”. Sintieron que la Revolución insistía en hacerlos sandinistas y en que se definieran públicamente como sandinistas, atentando así contra su neutralidad y rechazando así el sentido de individualidad que había caracterizado su mundo. Si don Cirilo me habló de “no ver el sol claro” hasta que acabó la Revolución, Saturnino afirmó que la Revolución los había animalizado. Contaba sobre las huidas al monte y decía: “Una de las señas de las mujeres para avisarnos que podíamos regresar a la casa era llamarnos como si fuéramos chanchos”.

“¿Quiénes mienten, ellos o nosotros?”

Son grandes las diferencias entre quienes recuerdan a la Revolución como un proceso de cambios para construir una sociedad libre y mejor, y quienes la sintieron como un retroceso que les restó libertad y empeoró sus condiciones de vida. Mientras los hombres de Salto Grande se enorgullecían al hablar de la Revolución, campesinos como don Cirilo y Saturnino se mostraban apesarados recordando aquellos años. Los compromisos que unos establecieron con la Revolución, otros los establecieron con quienes combatían la Revolución y les prometían que las cosas volverían a ser “como antes”. Si para unos la Revolución fue bondad y ser sandinista era equivalente a ser cristiano, para otros la Revolución era inmoral porque cambiaba las normas básicas de la vida, tanto las normas pequeñas –como las celebraciones católicas– como las grandes: la lógica tradicional de acumulación y los tradicionales valores de individualidad y neutralidad.

Cuando en Salto Grande me preguntaron: “¿Qué va a hacer cuando le digan que lo que nosotros decimos es mentira? ¿Va a pensar que nosotros mentimos o que ellos mienten?”, sentí que eso de que las memorias son relativas no funciona en la práctica. ¿Iba a responderles que toda memoria es una mezcla de imaginación, interpretaciones hegemónicas y hechos? Afirmar que en las memorias de ambas versiones había imaginación y también hechos reales era poner en duda lo que ellos narraban y también el proyecto que defendían. Decirles eso podían interpretarlo como “estar del lado del enemigo”. Como pienso que en ambas memorias hay verdad, por eso les respondí: “Yo no creo que ellos o ustedes mientan. Yo pienso que muchos de la Contra también dieron su vida porque creyeron en algo y yo quiero entender por qué creyeron en eso”¹¹⁰.

No vi disgusto o reproche en sus caras cuando les respondí así. Ellos reconocían que “los otros” también habían arriesgado sus vidas. Como si las historias de héroes, de valor y de hombría de guerra –historias que ellos vinculaban con el Sandinismo– les permitieran reconocer y respetar al “enemigo” de una guerra donde nunca quedó claro quién “ganó” militarmente.

¿Es ése el camino para un mínimo reconocimiento, para un mínimo entendimiento? Si cuestionar la Revolución era cuestionar el pasado de los sandinistas, cuestionar la valentía de los enemigos del Sandinismo era cuestionar su propia valentía. O tal vez mi respuesta les recordó que muchas veces ellos mismos se reconocen en “los otros”, porque el enemigo que enfrentaron fue el vecino o hasta el hermano, porque los enemigos viven hoy uno al lado del otro.

En su casa, Helena tiene sembradas muchas flores. Todas las tardes se sienta cerca

de la puerta de entrada para poder verlas mientras cose con su maquina de coser. Por la noche y en ese mismo lugar su marido, Julián, cuelga la hamaca después de encerrar el ganado en el corral, que está cerca de las flores. Al lado de la hamaca, Julián recuesta su escopeta y un foco. La noche en que llegamos con Jacinta hacía calor. Acomodamos las sillas donde Julián cuelga su hamaca. Por la puerta abierta se colaba la luz de la luna. No había viento ni ruido, sólo se escuchaba el zumbido de los insectos y el mugido de alguna vaca. Jacinta dijo: “Ni pensar que hace veinte años hubo una guerra aquí”. Le pregunté a Julián sobre el pasado, dio respuestas escuetas y me contó lo que Helena ya me había contado, historias semejantes a las de don Cirilo y Saturnino. Después de un largo silencio les dije que iba a dormir. Julián respondió: “Es mejor dormir que oír esas historias de la guerra”.

Las historias surgen, como dijo Saturnino, cuando se habla de política. Es el PLC y no el FSLN el que repite historias de guerra, contradiciendo a Saturnino, que dice que el PLC es un partido “que ve para adelante”. O tal vez no lo contradice, porque demonizar aquel pasado representa, para Saturnino, el compromiso de los liberales con un futuro distinto al pasado revolucionario. En el discurso de los liberales no queda claro qué futuro será ése. Lo que hay en sus discursos es un llamado a la libertad: libertad para cultivar, para usar armas con las que defenderse, libertad para vender y para comprar.

En Fátima, la campaña electoral del PLC en el año 2006 estuvo teñida continuamente del recuerdo de los sinsabores de la Revolución. El tema principal fue recordar la guerra. La campaña se transmitía desde la radio liberal, Radio Libertad, entonces la única radio local. La campaña se enfocó en contar historias de la guerra, asesinatos que achacaban a los sandinistas, penurias de niños huérfanos y de familias empobrecidas por las maldades del ejército. A los contados sandinistas del pueblo se les “chirizeaba” el pelo cuando escuchaban la radio y sólo unos cuantos respondían a los liberales a grito partido para recibir como respuesta otros cuatro gritos.

Sonaron a pobreza los tambores del desfile de la Independencia

Para quienes bajan de la montaña la vida en el pueblo es algo nuevo, atractivo. Para quienes viven en el pueblo la vida es rutinaria. Para los jóvenes es como una muerte en cámara lenta, a no ser en contadas ocasiones: los viernes de discoteca, los días de fiesta patronal, las promociones escolares y el desfile patrio del Día de la Independencia.

Estando en Fátima me pareció que ese desfile era uno de esos raros momentos de vida comunitaria con alegría y distracción compartidas. Los estudiantes de las escuelas del pueblo desfilan desde la colina donde estuvo la base militar –hoy convertida en instituto– hasta la cancha de básquet, una especie de plaza central que no es más que una plancha de cemento con dos postes. En esa ruta cruzan el puente, un gran armatoste rojizo sobre el Tuma, un río cada vez menos caudaloso y bastante más contaminado que hace tan sólo diez años. Buena parte del desfile se hace sobre la carretera que va a Siuna. Quienes viven a la orilla de la carretera sacan sus sillas al corredor de sus casas para ver a algún hijo, a un familiar o tan sólo para ver al chavalero desfilando.

Como sucede en muchos otros lugares del país, la calidad de la banda escolar o el simple hecho de contar con una banda depende del presupuesto que recibe la escuela. La escuela pública más grande del poblado recibe fondos del gobierno y cuenta con

la colaboración de algunos padres de familia. Así han logrado organizar una banda de música relativamente grande para los estándares locales. Las escuelas públicas más pequeñas, localizadas en los barrios más pobres, cuentan con muy poco presupuesto. Sin saberlo, el 15 de septiembre de 2006, un grupo de chavalos de una de esas escuelas inauguró oficialmente la campaña electoral en el pueblo.

El Colegio Cristo Rey está localizado en lo que antes era un pequeño caserío cercano a Fátima y es ahora un barrio del pueblo. El barrio es pobre y así de pobre es también la escuela y sus alumnos. En el año 2006 la directora de la escuela tenía ya un par de años de estar gestionando con la alcaldía y con representantes del ministerio de educación un financiamiento para comprar algunos instrumentos musicales para la banda. Le habían hecho muchas promesas, en particular los concejales, la mayoría liberales, pero al llegar septiembre ninguna se había cumplido.

Ese año, como siempre, no tendrían banda de música. Como era algo duro de aceptar, un grupo de alumnos recogió botellas plásticas de gaseosa de dos litros y las llenaron unas con arena y otras con piedras. Las amarraron de punta a punta, se las colgaron al cuello como si fueran tambores y con dos varillas fueron donde la directora y le tocaron una comparsa bien ensayada. Pedían que los dejara desfilar con aquellos instrumentos “hechizos”. La directora aceptó. El 15 de septiembre los estudiantes de la Cristo Rey se convirtieron en la banda más famosa de Fátima. Y si hubiera habido algún premio, lo habrían ganado por el entusiasmo con que desfilaron y tocaron.

Al centro escolar –El Centro–, donde yo trabajaba, le tocaba desfilar ese día antes que la escuela Cristo Rey. Mientras esperábamos que iniciara el desfile nos sorprendimos con los improvisados instrumentos. Algunas alumnas se burlaron y a algunas les pareció una buena ocurrencia. Ciertamente, la banda sonaba bien. Con El Centro comenzamos a desfilar sobre la carretera hasta la tercera entrada del pueblo. Teníamos que pasar frente a la Casa del PLC. El secretario y los miembros del concejo municipal, junto a otros hombres liberales del pueblo, observaban el desfile desde el corredor.

Cuando los alumnos de la Cristo Rey pasaron frente a la casa del PLC alguien del público le gritó a los que estaban en el corredor: “¡Eso es lo que hacen sus concejales! ¡Nada!”, señalando a los chavalos con las botellas transformadas en tambores. Uno de los concejales se levantó de su silla de plástico y llamó a un muchacho que estaba recostado en un muro de la casa. El muchacho salió después en una moto y no supimos más. El desfile continuó, le siguió un acto cultural con música y baile. A las 3 de la tarde había terminado todo. Nos esperaban noticias en el Centro.

Al llegar, nos contaron que desde la 1 de la tarde el locutor de Radio Libertad pedía a gritos la dimisión de la directora de la escuela Cristo Rey. Lo justificaba afirmando indignado que era una vergüenza que una directora pusiera a desfilar a los niños con botellas de coca-cola. Lo consideraba denigrante porque daba mala reputación a Fátima, exhibiendo al pueblo como “un pueblo pobre”. Quienes lo escucharon decían que estaba tan molesto que en un momento comenzó a gritar que ver a esos muchachos desfilar así era volver al pasado, “como volver a los años 80, cuando en Nicaragua no había nada”.

Fue la primera vez que yo presenciaba un altercado político en el pueblo, tan sólo una pequeña muestra de lo que vendría después. Las amenazas a la directora habían sido tan serias como para que Jacinta comentara en la cena que a lo mejor al día siguiente habría que ir a donde el delegado del ministerio de educación para apoyarla. Finalmente no la despidieron, aunque sí sintió la enorme presión del partido más importante en el pueblo.

Lo que más me sorprendió fue el mensaje del locutor. Le indignó que el pueblo

pareciera un lugar pobre, cuando la pobreza en Fátima es más que evidente. La mayoría de los habitantes carecen de agua y de luz y los más pobres viven enlodados a las orillas del río sin tener tierra propia. Buena parte de los hombres trabajan como mozos en fincas cercanas y las mujeres se dedican a lavar ajeno o a trabajar en alguna cantina. Los niños juegan descalzos en el lodazal y alguna que otra familia logra mandarlos a la escuela. Sólo hay un puesto de salud, normalmente sin medicamentos, y la clínica cuenta con una única doctora que no se da abasto.

¿Por qué si la realidad evidencia a un pueblo no pobre, sino pobrísimo, aquel hombre se indignaba por las imágenes que mostraban esa pobreza? ¿Cómo pretendía esconder esa realidad? Para él, la pobreza de Fátima no sólo no existía, sino que el único momento en que la padecieron fue en los años 80, definidos por los liberales como “la noche oscura”. Afirmar tantos años después que allí había pobreza era equiparar el presente con un pasado de desgracias y eso equivalía a reconocer el fracaso de los gobiernos liberales que siguieron a la Revolución y que hicieron “progresar” a Nicaragua. Toda una fantasía: en Fátima no hay cómo esconder ni la pobreza ni a los pobres.

Guerra de memorias en las memorias de la guerra

La campaña política del PLC fue subiendo de tono con el transcurso de las semanas. Las botellas de cocaola y la directora del Cristo Rey quedaron atrás. Los mensajes radiales liberales comenzaron a centrarse en la descripción de historias de finqueros y campesinos asesinados o encarcelados por el ejército sandinista. Como un panfleto amarillista. En la cocina del Centro, Claudia mantenía la radio encendida y todas las tardes escuchábamos a aquellos hombres culpando a los sandinistas por haber cometido incontables asesinatos.

Era difícil escuchar esas historias sin sentir un revuelo en el estómago. Eran continuos flashbacks que despedían rabia, rencor, odio. El PLC evocaba una memoria visceral del pasado como principal estrategia para unificar a su electorado: si en el presente no había riqueza para todos, por lo menos sí había la tranquilidad de la paz. La campaña liberal en Fátima no se enfocó en lo que el PLC haría si ganaba las elecciones, sino en todas las cosas terribles que sucederían si el FSLN resultaba vencedor¹¹¹.

La guerra estaba a flor de piel y el ayer parecía regresar con los mismos colores de entonces. En las calles la gente comentaba: “Si gana el FSLN vuelve la guerra”, “Se nos van a llevar a los chavalos”, “Los sandinistas son unos asesinos”. Un día de tantos, en medio de la cena y los gritos del locutor de Radio Libertad, Ana no consiguió contenerse más:

¡Ideay!, si la guerra no la hizo sólo el Frente. Si ellos también mataron, ellos también estuvieron ahí haciendo cosas horribles. Con el Sandinismo pasa como con la Iglesia: por los errores de unos pocos lo pagamos todos y nos rechazan. La guerra sucedió, eso es cierto, pero no porque los sandinista quisieran. Y además, es cierto que algunos campesinos por ignorancia pudieron hacer cosas malas, pero los ricos las hacen igual, pero con conocimiento.¹¹²

111 La campaña nacional del PLC fue de mucha menor confrontación.

112 Notas de campo, 9 octubre 2006.

Ana afirmaba lo que muchos liberales no reconocían: el FSLN no fue el único responsable de la guerra. Ana podría contarles el otro lado de la historia: las cooperativas quemadas por la Contra, los campesinos sandinistas asesinados, los secuestros, las violaciones a las mujeres, los campos minados...En su exabrupto también había otros elementos de la historia sandinista. Ella señalaba lo que nicaragüenses sandinistas o no sandinistas aprenden desde siempre: la sociedad nicaragüense se divide entre nosotros

–los pobres– y ellos, los ricos. Para Ana, los primeros son sandinistas y los segundos son liberales.

Mientras el PLC evoca una guerra que no deja de revivir, los discursos políticos del FSLN han reafirmado categorías tradicionales, los estereotipos que las acompañan y alianzas que no siempre reflejan la realidad. Porque la realidad es que en aquella región de la montaña los campesinos pobres fueron más liberales que sandinistas y porque en los años 80 algunos finqueros ricos se definieron como sandinistas. En definitiva, si Nicaragua se divide entre ricos y pobres, nada garantiza que todos los sandinistas sean pobres y que sólo los sandinistas defiendan los intereses de los pobres.

Ana, una mujer campesina, habló apelando a la imagen tradicional del campesino: gente sencilla que pudo errar por ignorancia frente a los ricos que cometen los errores con conocimiento de lo que hacen. No pretendo ni borrar las diferencias ni mucho menos equiparar responsabilidades, sino problematizar las imágenes que se reproducen de los campesinos –imágenes que ellos mismos reproducen y en las que creen– y los esquemas que con esa reproducción continúan repitiéndose. En casi todas esas imágenes el campesino es “bueno” y es víctima y en muchos casos aparece como un ser pasivo. Aunque reafirman esa imagen, las memorias de la guerra nos muestran que hay bastante más que eso. Don Cirilo, Saturnino, los hombres de Salto Grande y la familia de Ana no fueron sólo víctimas, arriesgaron mucho porque defendieron aquello en lo que creían.

Los comentarios de Ana no pasaron de las cuatro paredes de la cocina. La gran mayoría de los sandinistas de Fátima no los hacían. Son una minoría en el pueblo y temen represalias. Tenían también que seguir las orientaciones del partido. Fátima no era una plaza importante en la contienda electoral. Es un municipio poco poblado y mayoritariamente liberal. Allí, el FSLN prioriza el establecer alianzas con algunos liberales locales y mantener un perfil bajo y poco conflictivo. La campaña del FSLN no fue confrontativa, más bien bastante silenciosa. Sin embargo, ante los insultos de los liberales una minoría dentro de la minoría sandinista no pudo callarse. Fueron las mujeres de “el taller”.

“El taller”: espacio de mujeres y espacio del FSLN

En octubre de 1988, semanas después del paso del huracán Juana, un grupo de mujeres se organizó para reconstruir Fátima, totalmente destruida por la crecida del río Tuma. Una de las primeras integrantes del “taller” cuenta:

Comenzamos a organizarnos las mujeres para trabajar juntas. El gobierno compró esta parte de aquí para que nos asentáramos y empezamos a trabajar. Hicimos primero bloques para construir las casas...Entonces, después de hacer las casas de nosotros comenzamos a vender los bloques porque había tantas

casas por hacer...Después vino la carpintería, después ya quedé sola porque mi marido se fue con otra mujer y me puse a trabajar en la clínica.¹¹³

En 1990, “el taller” comenzó a funcionar como clínica, coordinada por Silvia, una enfermera norteamericana. Desde entonces centró su atención en la salud reproductiva de las mujeres del poblado. Años después se abrió también allí un centro de asistencia jurídica. Coco, integrada actualmente al “taller”, describió el apoyo que le dieron cuando su marido, después de separados, se negó a reconocer su derecho a una parte de la propiedad que tenían en común. Durante ese tiempo ella intentó mantenerse en la finca para que él no la vendiera. Después de varios robos y un intento de violación por unos asaltantes, Coco regresó al pueblo:

Me vine al pueblo sin dinero y sin nada. Venía como sin mente. Doña Lucía me encontró en la carretera y me preguntó que qué me había pasado y yo le conté...Entonces ella me dijo: ‘Salite de ahí, nosotras te ayudamos’...Cuando me vine, ellas me invitaron a un taller de cocina. Lo primero que aprendí fue a hacer tortas. Hicimos bastantes y después nos pusimos a comer todas las que andábamos y ahí me sentí alegre. Entonces dije yo: ‘Me voy a meter en esto’. Eso fue hace catorce años.¹¹⁴

En Fátima, “el taller” es la única organización de mujeres del pueblo. Es un espacio abiertamente sandinista. Desde 1990, “el taller –no todas son mujeres– ha coordinado las campañas electorales del FSLN, las celebraciones del 17 de Julio, Día de la Alegría y del 19 de Julio, y los actos políticos cuando llegan dirigentes del partido. Las paredes del taller están adornadas con imágenes de milicianos, cuadros de Carlos Fonseca y Sandino y pequeñas banderitas rojinegras. Lucía, una de sus fundadoras y actual directora del área legal, relata:

En el 90 todo el mundo se fue de Fátima. Los secretarios políticos se fueron, quitaron el Banco, el ministerio de salud, el ministerio de educación, todo se lo llevaron. Entonces, nosotros empezamos a levantar la bandera del Frente a través del “taller”...El taller fue como un refugio para pasar juntas en un tiempo difícil, organizadas también para fortalecer el hecho de ser sandinistas, de ser del Frente, que era tan chiquito y tan atacado en esa época aquí, hasta el punto que en el 2000 nos intentaron cerrar. Fue un tiempo difícil.¹¹⁵

Cuando otros sandinistas dejaban el pueblo por temor a las represalias de los contras que bajaban de las montañas, “el taller” se mantuvo. Era, como dice Lucía, una especie de refugio político. Y para muchas mujeres era también un “lugar seguro”. Algunas eran viudas, estaban separadas o fueron abandonadas y se enfrentaban a un medio hostil, no sólo por ser sandinistas sino por ser mujeres solas. Ser parte del “taller” era una forma de protegerse y de tener un empleo remunerado que les permitiera vivir sin depender de ningún hombre.

Ser sandinistas siendo mujeres fue una mezcla explosiva en un poblado liberal y en una sociedad muy conservadora. La actitud beligerante del “taller” las hacía más notorias, no sólo en lo político, también en todo lo vinculado a los derechos de las mujeres.

113 Entrevista, 18 abril 2007.

114 Entrevista, 10 agosto 2006.

115 Entrevista, 21 abril 2007.

Desde la organización, ellas presionaban a la policía para que encarcelara a conocidos abusadores y hasta acompañaban a los policías para verificar que el procedimiento fuera el adecuado. Me comentó una señora del pueblo: “Muchos hombres le tienen miedo a esas mujeres”.

“El taller” también hablaba públicamente sobre los derechos reproductivos de la mujer. En una de las fachadas del edificio donde trabajan está dibujada la imagen de una mujer completamente desnuda pariendo en cuclillas. Los evangélicos y católicos del pueblo pegaron el grito al cielo al verlo y dijeron “eso es pornografía”. Todo esto convirtió al “taller” en el mayor enemigo de los liberales y de los no liberales en Fátima.

Arnoldo Alemán contra “el taller” y el FSLN a favor del “taller”

En los años 2000 y 2001 el gobierno de Arnoldo Alemán¹¹⁶, que atacó a organizaciones de la sociedad civil –en particular a organizaciones de mujeres–, centró sus esfuerzos en cerrar definitivamente esta organización y en expulsar del país a la estadounidense que apoyaba el proyecto. En esos años “el taller” se convirtió en emblema de la lucha de muchas organizaciones ciudadanas ante un gobierno claramente antifeminista, conservador y autoritario.

En 1999 el FSLN y el PLC firmaron una serie de acuerdos políticos con consecuencias legales conocidos como “el pacto”. Entre otros muchos compromisos, el pacto significó un reacomodo político que garantizaba la repartición de poderes del Estado entre los dos partidos, favoreciendo a los incondicionales de sus dos dirigentes, Ortega y Alemán.

A los ojos de muchos sandinistas “el pacto” fue un mal necesario para lograr los objetivos del FSLN: apoyar a los pobres y recuperar espacios de poder. Para otros, el pacto demostraba las similitudes entre ambos partidos y evidenciaba la pérdida de los “valores sandinistas”. También muchos liberales rechazaron aquel arreglo, preguntándose desconcertados cómo era posible que su máximo líder firmara acuerdos con sus mayores enemigos. Para responder a las críticas, ambos partidos procuraron que los arreglos amistosos que habían decidido a puertas cerradas se encubrieran con confrontaciones en los espacios públicos.

El acoso al “taller” puede ser interpretado como uno más de los escenarios teatrales del conflicto entre dos fuerzas que ya tenían una importante alianza. Por un lado estaba “el taller”, apoyado por el FSLN por ser una organización sandinista. Y por el otro, estaban Alemán y el PLC que adversaban a “el taller”.

El FSLN aparecía al rescate de las campesinas pobres de Nicaragua defendiéndolas de un Alemán que simbolizaba la corrupción liberal y la prepotencia de “los ricos”. En la otra esquina, Alemán atacaba a aquellas mujeres, presentándose como el gran antisandinista, que no bajaba la cabeza frente a las organizaciones del FSLN, reafirmando así su firmeza ante el electorado liberal. Naturalmente, la enemistad liberal contra “el taller” no inició como un *performance* de fuerza entre los dos partidos. Inició como una expresión más del autoritarismo que caracteriza la forma de gobernar de los políticos nicaragüenses. Esa enemistad recibió en respuesta la indignación de las mujeres del

116 Presidente de enero de 1997 a enero de 2002.

“taller”. En un municipio mayoritariamente liberal y ante la proximidad de un año electoral, esa confrontación política tuvo mucha repercusión.

En noviembre del año 2000, el presidente Arnoldo Alemán visitó Fátima con una comitiva de funcionarios de su gobierno para inaugurar un proyecto habitacional, plagado de malos manejos de fondos. Miembros del “taller” denunciaron la corrupción durante el acto de inauguración y el entonces alcalde de Siuna aprovechó la ocasión para atacar al “taller”. Cuenta Lucía:

El alcalde comenzó a decir que en Fátima había problemas, que ellos no tenían recursos para trabajar y que además había una organización de mujeres que estaba separando los hogares, dándole medicinas sólo a los sandinistas y todas esas cosas. Dijo que ahí se burlaban de los liberales. Entonces Alemán le dijo: ‘Ah, ¿entonces así es? Mañana le digo al ministro de gobernación que levante una investigación inmediatamente’.¹¹⁷

Antes de finalizar el acto, Lucía, que estaba en la tarima, llamó “ladrón” a Alemán. A los dos días miembros del ministerio de gobernación llegaron a Fátima buscando a la estadounidense Silvia. Tenían órdenes de extraditarla y de cerrar “el taller”, acusando a la organización de apoyar a grupos terroristas –el FUAC–, de traficar armas y de practicar abortos. Silvia pasó a la clandestinidad, “el taller” se mantuvo cerrado y Lucía viajó a Managua para desmentir las acusaciones. El movimiento de mujeres –ya distanciado del FSLN–, y el FSLN apoyaron al “taller” hasta que en febrero de 2001 Silvia pudo regresar a Fátima.

Desde entonces, Silvia y la organización se convirtieron en referentes de lucha en contra del gobierno de Alemán y a favor de los derechos de las mujeres. Sin el apoyo del FSLN –que movió hilos en los tribunales de justicia, que ya controlaba gracias al pacto con Alemán– el desenlace del conflicto no hubiera sido favorable al “taller”.

Durante los meses que duró aquel conflicto, Alemán quiso demostrarle al electorado liberal que no era cierto lo que se decía, que él no estaba en alianza con los sandinistas y que continuaba defendiendo los valores liberales. En el escenario montado, el FSLN intentaba mostrarle a los sandinistas la importancia política del pacto para recuperar espacios de poder. Con el pacto, el FSLN se presentaba como el ave fénix: renacía de las cenizas de los conflictos internos que se dieron tras la derrota electoral. El partido confirmaba su tónica de siempre: mantener el compromiso de emplear su poder para favorecer a los suyos: dirigentes, militantes y simpatizantes. Y a los pobres, que podían comprobar que la lealtad política tiene sus recompensas.

Un gran clavo en “el taller”

Aunque en aquella etapa “el taller” no fue la única organización de mujeres acosada por el gobierno de Alemán, fue la única protegida por el FSLN. Y no sólo porque era una organización abiertamente sandinista, sino porque se había mantenido callada después de la denuncia de Zoilamérica.

El 2 de marzo de 1998 Zoilamérica Narváez, hija primogénita de Rosario Murillo e hija adoptiva de Ortega, denunció a Ortega de abusar sexualmente de ella desde la

117 Entrevista, 21abril 2007.

adolescencia. Muchas organizaciones de mujeres creyeron a Zoilamérica y la apoyaron, demandando que se le retirara la inmunidad parlamentaria de la que Ortega gozaba por ser diputado por haber sido candidato presidencial en 1996 y quedar en segundo lugar. Demandaban que fuera juzgado y que se le separara del cargo de secretario general del FSLN.

A pesar del escándalo que la denuncia provocó en todos los sectores nacionales, un buen número de dirigentes sandinistas y prácticamente todos los liberales prefirieron mantenerse al margen del conflicto y abstenerse de cualquier comentario. Fue otro pacto: el que anudan los hombres que cierran filas alrededor de otros hombres para defenderse ellos o para encubrir a otros colegas por temor a que el problema de uno los “salpique” a todos.

La denuncia de Zoilamérica evidenció el arraigado machismo de hombres y mujeres sandinistas que le dieron vuelta a aquella tortilla y defendieron a Ortega, como víctima de una conspiración política a la que Zoilamérica –víctima a la que consideraron verdugo– se había prestado. Sin negar los hechos, otros acusaban a Zoilamérica de haber seducido a su padrastro –“Ya estaba grandecita para saber a donde se metía”– y de haber disfrutado del poder que le daba ser la amante de Ortega.

Desde el primero momento, Rosario Murillo tomó partido por Ortega y denunció a su hija. A pesar de todo, para un sector de sandinistas la acusación de Zoilamérica y la reacción de tantos dirigentes del partido confirmaban muchos de sus temores. Si unos hablaron de inmoralidad sexual, para otros el abuso de poder que está detrás de todo abuso sexual indicaba mucho más: el partido que decía defender los derechos de los oprimidos –la mitad son oprimidas, son mujeres–, pasaba por alto los procedimientos jurídicos y protegía a unos más que a otras.

El caso Zoilamérica colocó al “taller” ante una disyuntiva. Desde 1990 “el taller” representaba al FSLN en el pueblo. Y justamente aquel año, 1998, había sido “bendecido” –como lo afirmó su directora– con una importante Orden que otorga el FSLN a su militancia. En Fátima las mujeres de “el taller” eran conocidas por proteger a las mujeres víctimas de abuso sexual y por reclamar cárcel para los abusadores, exigiendo el cumplimiento de las leyes. ¿Qué iban a hacer ahora que se denunciaba al máximo líder de su partido como un abusador sexual? Decidieron callar. Su silencio lo dijo todo.

Cuando le pregunté a algunas mujeres del “taller”, por qué no apoyaron a Zoilamérica me dieron múltiples justificaciones: “Si apoyábamos en público a la Zoilamérica teníamos que hacer lo mismo con cada niña que era abusada y eso demandaba recursos que no teníamos”. “La Zoilamérica denunció con demasiado detalle. No tenía que haber sido así y al final acabó siendo utilizada por la derecha, porque cada vez que hay elecciones salen de nuevo sus acusaciones”. “Fue un caso penoso, pero ella se tiene que curar sola”. “El taller” optó por mantener sus vínculos con el partido. Su lealtad fue recompensada posteriormente, cuando Alemán intentó cerrar la clínica y extraditar a Silvia. Pero la decisión del “taller” tuvo consecuencias.

Divisiones internas en el FSLN: ¿El fin justifica los medios?

El caso Zoilamérica fue quedando atrás en el tiempo. Durante casi todo el año 2006 “el taller” mantuvo un perfil bajo en la campaña electoral. Desde hacía un par de años se agudizaba la división del FSLN a nivel local. A un lado estaban los sandinistas que cuestionaban el trabajo del “taller” y al otro estaba “el taller”. Para algunos miembros del “taller”, los pleitos se debían a las posiciones beligerantes del “taller” sobre los derechos de las mujeres. Lucía me dijo: “Acordate que nosotros trabajamos contra la violencia y por eso hay un grupo de gente que se siente atacada, amenazada por nosotras”. Su marido añadió: “Aquí se han tratado de mantener ciertos principios y eso les cae mal a los sandinistas y a los liberales. No hay de otra. En estos momentos si vos oís la Radio Libertad ves que es más apasionada contra “el taller” que contra los sandinistas que están en la campaña”¹¹⁸.

La directora y su marido hablaron de principios sandinistas, pero se referían no sólo a principios políticos, también a principios morales. Para ellos, la moral sandinista exigía priorizar a los más oprimidos y a los más débiles y mantener la rectitud, y eso significaba hacer cero concesiones, al menos en el discurso. Eso significaba también que si las mujeres eran maltratadas por sus maridos daba igual que esos hombres fueran sandinistas o no lo fueran, “el taller” debía apoyarlas a ellas y denunciarlos a ellos. De igual manera, si había mujeres del “taller” que “se metían” con los hombres de otras mujeres, la organización tenía la obligación de llamarles la atención y recordarles que, como compañeras, “no podían hacerle eso a otras mujeres”. Para ellos, eran esas opciones las que causaban el conflicto con ciertos sandinistas del pueblo.

Paradójicamente, esas posiciones no entraban en contradicción con su opción de no emitir opiniones en el caso Ortega-Narváez. Sólo confirmaba lo que muchos sandinistas y no sandinistas piensan: la realidad política exige pragmatismo. Bajo una lógica pragmática, aun cuando pensaran que Ortega era inocente, rechazaban cualquier juicio porque ese juicio podría ser usado por la derecha para “acabarlo”. Y acabar a Ortega significaba acabar al FSLN. El fin –la cohesión del partido bajo la dirección de Ortega– justificaba los medios: el silencio sobre el caso. En esta ocasión se demostró cómo el “fin” personal se confunde con el “fin” colectivo.

Los sandinistas organizados fuera del “taller” veían las cosas de forma diferente. Muchos sentían que hacía muchos años “el taller” había dejado de ser una cooperativa –como se autodefinía– para convertirse en una oportunidad de empleo para un grupo. Además, acusaban a sus directores de mal manejo de fondos, de nepotismo y de autoritarismo. Tras las acusaciones mutuas, era palpable que había algo más que una simple lucha de poder entre ambos grupos. Había un enfrentamiento entre un grupo de sandinistas de origen campesino y una organización cuyos directivos son reconocidas figuras locales, no sólo por su posición política o su beligerancia organizativa, sino también por su poder económico.

La directora del “taller” y su marido son una de las familias finqueras más importantes del poblado. Como Lucía insistía, Fátima fue construida en las tierras que su marido donó a la Revolución en los años 80. El conflicto se podría resumir así: los sandinistas de origen campesino desean tener más poder de decisión en la minúscula

organización partidaria de Fátima y los directivos del “taller” no siempre están dispuestos a ceder el poder amasado a lo largo de años de trabajo en el poblado.

La división pobres = sandinistas y ricos = liberales que Ana hizo se quiebra en Fátima y el conflicto del “taller” evidenciaba uno de los múltiples problemas que existen en el seno del FSLN: la contradicción entre un grupo con poder político y económico no dispuesto a ceder ciertos espacios y una mayoría deseosa de mayor equidad en la distribución del poder y de los recursos. Esta contradicción desemboca en rencillas, ambiciones y rencores. Reconocer que esa contradicción siempre ha estado presente en el FSLN y en el Sandinismo es difícil para algunos. No sólo por un sentimiento de apego al partido, sino por que eso evidencia “otros” sentimientos, que nada tienen que ver con la bondad y que también están en la materia prima con la que se forjó y se desarrolló el partido “del pueblo”.

Esos otros sentimientos ponen en tela de juicio los afectos a partir de los cuales los sandinistas definen el Sandinismo. En cualquier caso, en Fátima, mientras unos sandinistas se definían como “los sandinistas con principios”, otros los llamaban “los sandinistas con reales”. Y mientras para algunas mujeres la clínica del “taller” era de “los sandinistas”, para otras era la clínica de “la gringa”. Mientras unas pocas mujeres preferían no ir a la clínica por una cuestión de “principios” –religiosos o políticos–, otro grupo no tenía ningún problema en pasar consulta allí o en pedirles apoyo legal, aunque sin derivar de esos servicios ningún compromiso político.

“Si no apoyan a las mujeres, ¿cómo votar por ellos?

Durante la campaña electoral de 2006 se perdieron los buenos modales. Aunque los dirigentes del FSLN en la Región Autónoma del Atlántico Norte decidieron que el grupo campesino se encargaría de coordinar la campaña electoral del FSLN en Fátima¹¹⁹, “el taller” no logró mantenerse al margen. La Casa Sandinista, con pocos fondos y un personal reducido, limitó la campaña a “visitas casa por casa” en los barrios del pueblo. Pero ya en octubre, miembros del “taller” salieron a hacer campaña con la camioneta de la clínica. Con un altoparlante a todo volumen hacían propaganda a favor del FSLN leyendo su programa de gobierno, poniendo en las pausas música de la campaña y canciones tradicionales del Sandinismo y reiterando: “¡Voté en la dos!”

El silencio sandinista en el pueblo se había quebrado y era nuevamente “el taller” quien salía a responder a la campaña electoral de los liberales. Cuando alguna gente del “taller”, en su mayoría jóvenes, salía a la calle con los altoparlantes, la radio liberal sacaba al aire los spots de campaña del PLC. Algunos se asomaban a ver a los de la camioneta y otros les gritaban: “¡Asesinos!”, “¡Criminales!”, “¡Defensores de violadores!”. También las mujeres que llegaban a la clínica a recibir atención insultaban a los miembros del “taller” que las atendían. Una de las enfermeras me dijo: “Yo no aguanto más estar aquí ¿Cómo es posible que las mujeres a las que ayudamos nos estén atacando?” El reproche de la enfermera reclamaba por la falta de “agradecimiento” de las mujeres.

Ese mismo año 2006, antes de las elecciones, un grupo de mujeres del “taller” decidió ir a Managua para participar en una marcha contra la penalización del aborto

119 Desconozco cuál fue la negociación detrás de esa decisión.

terapéutico. Al día siguiente, ya de regreso, les pregunté cómo había estado la marcha y una me dijo: “Nos fuimos de la marcha porque todos los que andaban ahí eran del MRS”. Cuando en octubre de 2006 una mayoría de diputados, liberales y del FSLN, aprobaron en la Asamblea Nacional la penalización del aborto terapéutico, “el taller” volvió a guardar silencio. Coincidían con sus archienemigos, los liberales de Fátima, que las habían acusado de “abortistas” cuando Alemán visitó el pueblo.

Una tarde, mientras compraba medicamentos en la clínica, me encontré a una mujer de la organización. Me senté en una banca a platicar con ella sobre los últimos acontecimientos en el pueblo. En cierto momento, bajó la voz y me dijo: “Fernanda, yo soy sandinista desde los 14 años y he votado siempre por ellos, pero ahora, con todo lo que están haciendo, no pienso apoyarlos...Si no apoyan a las mujeres, ¿cómo voy a votar por ellos?”¹²⁰.

El riesgo del doble discurso: cuando se juega el juego “de ellos”

Las campañas electorales son el momento en el que con más fuerza reaparece el ayer y regresa como un sueño o como una pesadilla. En Fátima, las memorias sandinistas y las no sandinistas no se encuentran. Chocan y se confrontan. Las campañas electorales son el momento en el que unos acusan a los otros, donde unos culpan a los otros, donde el pasado reaparece con tan distintos colores que uno llega a creer que hubo dos pasados diferentes o que los dos son mentira.

Al reificar el pasado, al objetivarlo, ambas memorias omiten discutir lo que se vive en el presente de Nicaragua. Ambas memorias son una suerte de olvido. Tras las disputas sobre el pasado revolucionario se encubren los actuales arreglos políticos entre los enemigos de ayer, hoy aliados, y también se esconde el impacto que esos acuerdos han tenido en la vida de la gente y en la vida del país.

Tras esas disputas se reaviva una forma de sentir y de interpretar el pasado que no contribuye a pensar en el ayer con criterios críticos. Representaciones así de la memoria la convierten en un simple recuerdo de un ayer inmóvil, idealizado o demonizado, impidiendo que sea una herramienta para comprender mejor nuestra sociedad y cuestionarla. Se abandonan así varias tareas: la de replantearnos el pasado y la de pensar críticamente sobre los inevitables olvidos.

La campaña electoral no sólo es el campo en donde se enfrentan las memorias. Es también el espacio en donde se evidencian las contradicciones entre el discurso político y la práctica política. Los sandinistas señalan el fracaso liberal por hundir a Nicaragua en la pobreza, pero el FSLN no logra estar a la altura de su discurso moral y la población liberal se lo recuerda.

Lo ocurrido en el caso del “taller” de Fátima problematiza cualquier división simplista que establezca dualidades como las mujeres versus el poder “masculino” del FSLN¹²¹ o las ONG versus el Estado-Nación o las mujeres víctimas versus las mujeres

120 Notas de campo, octubre 2006.

121 Considero problemático asumir una dicotomía fácil entre poder “masculino” y poder “femenino” colocando el femenino como superior al masculino. El primer paso debe ser la crítica al ejercicio del poder, que puede ser reproducido por esquemas “masculinos” o por esquemas “femeninos”, categorías que deben también ser repensadas. Ver Judith Butler y *Gender Trouble* (1990).

emancipadas. “El taller” muestra los riesgos y sinsabores del doble discurso. Allí hablan de derechos de las mujeres pero optan por callarlos cuando aparece el deber de defender al partido. Hablan de principios, pero los obvian en función de sus intereses apostando por el “pragmatismo” político. Hablan de igualdad y de principios sandinistas, pero reproducen desigualdades.

Más allá de la retórica del FSLN

Cuando Wendy Brown afirma que el actual moralismo político –esa moral exacerbada– de un sector de la izquierda es melancolía por los sueños rotos y la pérdida del rumbo, cuando habla de desesperanzas que llevan a repetir la retórica del ayer más que a actuar, cuando habla de esa impotencia que lleva al cierre de espacios de discusión y al rechazo a cualquier crítica, me pregunto si en esa tendencia moralista no debemos incluir otros sentimientos.

¿Qué sucede si esa desesperanza es realmente cinismo y lo que impera es la noción de que ahora “no nos vuelve a pasar, ahora vamos a jugar el juego de ellos”? ¿Qué pasa cuando no es la impotencia sino la prepotencia y las luchas de poder internas las que cierran los espacios del debate y la discusión? ¿Qué pasa cuando no se ha perdido el rumbo, sino que ya se ha elegido otro rumbo? El discurso moralizante no encubre entonces la desesperanza sino el abandono de los principios, la falta de fe en ellos. Como dice Žižek: “El ‘extremismo’ político o el ‘excesivo radicalismo’ deben siempre ser leídos como fenómenos de desplazamiento ideológico-político: como índices de su opuesto, de una limitante, del rechazo a realmente ‘ir hasta el fin’”¹²² (2001, p.138).

Volvemos a la pregunta que Brown formuló: “¿Cuáles son las consecuencias síquicas para la vida política cuando la crítica se abandona y las aspiraciones de transformaciones totales se despedazan?” (2001, p. 20). Valdría la pena preguntarse antes: ¿Por qué dejamos que las aspiraciones de transformaciones totales se despedacen? ¿Por qué permitimos que la crítica

–supuesta base de ciertas propuestas de izquierda– acabe amontonada junto a los cachivaches que tiramos en el patio trasero de la casa, esperando poder encontrarles uso algún día?

¿Fueron “los otros”, “los malos”, quienes despedazaron la “aspiraciones de transformación”? ¿O fueron también nuestras propias dudas? Tal vez somos nosotros quienes deseamos abandonar esas aspiraciones porque al verlas tan de cerca nos dimos cuenta de lo difícil que era llevarlas a cabo, que no eran ni tan bellas ni tan dóciles, que no nos gustan, que tal vez ya no las queremos...Son preguntas que nos llevan a replantear los sentimientos de la izquierda y las acciones que la izquierda ha legitimado.

Podemos pensar que el actual moralismo cristiano del FSLN es su nuevo radicalismo político, un radicalismo que encubre los vacíos ideológicos del partido, no sólo en su retórica sino en el actuar de muchos de sus dirigentes y de sus militantes.

En Fátima percibí grandes diferencias entre la retórica política de izquierda del FSLN y la forma en que la población campesina sandinista y no sandinista ha vivido el proceso de esa izquierda. La directora del taller y su marido esgrimen el valor moral

122 “Political ‘extremism’ or ‘excessive radicalism’ should always be read as phenomena of ideological-political *displacement*: as indices of their opposite, of a limitation, of a refusal actually to ‘go to the end’”

que ha caracterizado al FSLN, los campesinos antisandinistas hablan de la inmoralidad del FSLN, y los sandinistas reclaman que en el Sandinismo habita la bondad cristiana. Las memorias que hoy circulan y se construyen y reconstruyen mirando a aquel pasado no han ayudado a repensar lo que sucedió, sino a exacerbar la polarización dejando intactas las desigualdades y las formas tradicionales de entender la política y de hacerla.

Más allá de la retórica, más allá de lo que se repite, hay cosas que no podemos obviar. Coco me contó muchas cosas sobre su vida y la relación que tuvo con quien fue su marido. Me habló sobre la dificultad de ser mujer sola en un mundo de hombres, sobre hombres que abusan de las mujeres, sobre los dolores de esa agresión. “El taller” la apoyó mucho cuando ella más lo necesitó, no sólo laboralmente, sino también emocionalmente. Tan sólo el hecho de que Coco me contara su historia me mostró que esa mujer tenía una forma muy distinta de asumir el pasado y de enfrentarlo.

Su experiencia era una prueba del impacto positivo que el trabajo del “taller” ha tenido en la vida de muchas mujeres de Fátima, a pesar de todos los problemas que han existido. Pero el apoyo recibido no se tradujo en que Coco asumiera la existencia de una moralidad sandinista. Hablando sobre su ex-marido, me dijo: “Nunca pensé que porque era sandinista él iba a ser diferente”¹²³. Él ahora está preso, sentenciado por asesinato. Las hijas de Coco lo visitan cada cierto tiempo. Antes de las elecciones de 2006 dice Coco que llegaron a contarle sobre la última visita que le hicieron: “Dicen ellas que él dice que voten por el Frente, que está esperando que gane el Frente para que lo saquen de la cárcel...Entonces yo digo: Si así fuera, que Daniel sacará a todos los presos, a todos los violadores, entonces no”.

123 Entrevista, 10 agosto 2006.

CAPÍTULO 6:

Conclusiones

Mi fracaso con el chechereque

En el Centro aprendí muchas cosas, entre ellas a ser maestra. Enseñé el sexto grado a un grupo de muchachas de comunidades rurales de Fátima y Siuna. Verlas luchando por aprender sabiendo que en esa zona y a sus edades debían tener ya a un hombre y al menos tres hijos, me hizo admirar su fuerza y entender el temor que algunas sentían ante las presiones para dejar el hogar y probar “suerte”. Y es que eso de juntarse con alguien en pareja es para muchas una cosa de suerte.

La primera vez que decidí que hicieran ejercicios físicos hubo una ola de risas. Mover el cuerpo no para hacer una actividad puntual –lavar, sacar agua del pozo, cocinar– sino simplemente por moverlo, les daba pena. Más vergüenza todavía les daba bailar. Temían a las matemáticas tanto como yo y seguían todas las órdenes que les daba de una forma mecánica y sumisa, actitud que yo pretendía cambiar y en ocasiones alimentaba, muchas veces sin querer y otras veces queriendo.

Como estoy convencida que la literatura es la mejor maestra, pensé que podríamos leer y pensar en lo que leíamos y luego imaginar otras historias y así abandonar el aprendizaje mecánico. Pensé también en formas de cuestionar el modelo autoritario, pero siempre quedaba atrapada en mi propia formación y en mis inseguridades. Mi esfuerzo por provocar su imaginación fue una actitud insistente. Decidí que podríamos comenzar leyendo cuentos. Escogí mi cuento nica preferido, “El Chechereque”, de Juan Aburto. El cuento es sobre un chavalito que encuentra un chechereque y las opiniones de quienes, poco a poco, se acercan con curiosidad para averiguar qué objeto es:

... Se fue juntando la gente al ver el chechereque entre las manos del muchacho, pero no arrimaban mucho, sólo se le quedaban viendo y viendo.

– Debe servir para curar gente –dijo una vieja.

– Tal vez es del tiempo de antes –dijo otro–, ¿no ve que es como hecho afuera? Tal vez cayó de arriba. ¡Quién sabe si es atómico!...

– ¿Y por qué no le preguntan al Guardia?

– ¡Ah, ni saben nada! Te repuja y se lo carga. ¿Que no los conozco?

Pasó un señor de saco. Se asomó por encima de todos.

– ¡Ve, hombre! –exclamó–. Dame eso –le dijo al muchacho.

– ¡No, es mío!

- Vendémelo, pues.
- Eh, me regañan...
- Vendolo, no seas baboso, ni sabés qué es -dijo un muchacho grande...

... Una chela de mentiras, riéndose despacito, le dijo en el oído a su compañera:

- ¡Machalá! Que sirviera para agarrar querido, ¿verdá? ¡Ya lo mercábamos!

El grupo de gente iba creciendo, ya parecía mercado.

- Y qué es el gentillal, ¿ah?
 - Nada, que están enseñando un chechereque que se hallaron.
 - Eh, no me joñan, yo creí que era otra cosa.
 - No, hombre, vos vieras, si es distinto, hasta que da quién sabe qué...
- (Aburto, 1983, pp. 27-28)

Como aprendí a concebir el Pacífico como el espejo de toda Nicaragua, pensaba que cualquier mestizo criado en otra parte del país disfrutaría de una historia de barrio como ésta. Esperaba que en la discusión habláramos de todas las cosas que en el cuento aparecían: el pasado de represión simbolizado en el recelo al guardia, el hombre del saco que mira por encima y quiere comprarlo todo, la vieja metiche y mandona, la chela de mentira que busca querido y se imagina mercando el chechereque...Autoridad, poder, clase, género, sexo, todo en una página. Pero ninguna de las muchachas tan siquiera sonrió con un cuento que a mí me hace reír tanto. Parecía que les hablaba en chino. No sabían qué significaba chechereque, se confundieron con el va y viene de la conversación y ni siquiera logré despertar cierta curiosidad cuando pregunté qué cosa podría ser algo que parece “manito de tunco”...

Hay mucho que decir sobre este cuento, sobre mi torpeza didáctica y sobre las reacciones de las chavalas. En todo caso, lo que quedó en evidencia es que yo, como otros, he funcionado bajo el supuesto reconocimiento de diferencias sin realmente comprenderlas de verdad. Ya sabía que las referencias culturales de la montaña, del campo y de la ciudad son distintas. Sin embargo, esperé que ellas sonrieran ante un relato que yo pienso es “nicaragüense”. Porque en mi propia reproducción de las historias nacionales “nicaragüense” en mi cabeza es, tan mecánico como las tablas de multiplicar, sinónimo de mestizo del Pacífico. Por eso esperaba que las chavalas sonrieran ante algo que “todos los mestizos” deberíamos compartir. Aquel chechereque me evidenció el mito del mestizaje en todo su esplendor: no sólo asumir que la nación es totalmente mestiza, sino obviar la heterogeneidad de esa identidad y la complejidad del proceso de mestizaje. Ya otros lo han dicho: hay diferentes historias de mestizaje, diferentes formas de ser mestizo, diferentes memorias de esa historia.¹²⁴

124 Ver el estupendo libro editado por Dario Euraque, Jeffrey Gould y Charles Hale (2004): *Memorias del mestizaje: cultura política en Centroamérica de 1920 al presente*.

Hoy quieren un buen gobierno

Para entender muchas de las reacciones del gobierno sandinista y de otros gobiernos ante esta población de frontera es necesario comprender cómo los ciudadanos y letrados del Pacífico los ven. Eso implica analizar cómo miembros de los grupos que “toman decisiones” –ligados a quienes se encargan de escribir las historias oficiales, los himnos nacionales, las canciones “típicas”, las novelas y los poemas épicos, los cuadros costumbristas y los textos educativos, a quienes estructuran las memorias públicas– conciben y tratan a los campesinos mestizos pobres en la frontera agrícola.

Para eso hay que hablar de territorio y de raza, pero también de la relación entre raza y clase, prestando atención, por ejemplo, a qué tanto te blanqueas en función del lugar que ocupas en la jerarquía económica o cómo en base a esa estructura dejas muchas veces de ser mestizo y te convertís en indio. Implica además preguntar qué significa ser mujer mestiza, cuál es el peso simbólico de habitar esa identidad y qué tipo de violencia se legitima en base a ella. Todo eso es inseparable del análisis de los proyectos políticos

–sandinistas y no sandinistas– que se han llevado adelante en Nicaragua, proyectos que se han caracterizado por un nacionalismo que exige homogeneidad y por un carácter modernizante que define a los sujetos “atrasados” que deben ser “desarrollados”¹²⁵.

Aunque el gobierno sandinista cuestionó muchos de los discursos imperantes sobre los campesinos y los ciudadanos pobres, alabándolos por su papel en la lucha revolucionaria y en la transformación de la nación, también hubo menosprecio hacia ellos. El romanticismo se mezcló con el menosprecio, dos caras de la misma moneda con la que hemos representado y visto al “pueblo”, a los pobres. También hubo mezcla en los esfuerzos sandinistas por hacer a la sociedad nicaragüense más justa e igualitaria. Fueron acompañados por la reproducción de antiguos y nuevos privilegios y por la reafirmación, en muchos casos, de formas tradicionales de ejercer el poder.

La mayoría de la población rural de Siuna no se identificó con la Revolución, pero un pequeño sector de campesinos de la zona sí lo hizo: por razones familiares, como la vía para sobrevivir a medida que se intensificaba la guerra, por su trabajo previo con la iglesia local, por haber sufrido a manos de la Guardia, por haber escuchado y concordado con el discurso político de los guerrilleros. A diferencia de la población antisandinista, ellos y ellas no vieron represión ni en el gobierno sandinista ni en sus medidas. Y aunque no estuvieron de acuerdo con todas, las interpretaron de manera más benévola. Sus memorias de la Revolución contrastan mucho con las memorias de quienes rechazaron la Revolución: los sandinistas recuerdan haber defendido la libertad y la soberanía nacional, mientras los no sandinistas recuerdan haber luchado porque retornara la libertad que habían conocido. El único denominador común es que ambos lucharon por sembrar semillas de la prosperidad.

A más de veinte años de la derrota de la Revolución en las urnas, la población campesina de la frontera agrícola continúa ocupando un lugar marginal en la nación. Pero, a diferencia del ayer, cuando buena parte de esa población rechazó al Estado sandinista, ahora demandan un Estado y un gobierno que los respalde jurídicamente y que provea a sus comunidades con educación y salud, que facilite créditos, que construya caminos, que abra mercados. Y aunque se percibe cierto rechazo al gobierno, tras ese

125 María Josefina Saldaña-Portillo realizó un interesante análisis de la relación entre desarrollo, modernidad y el proyecto agrario emprendido por la Revolución (ver Saldaña-Portillo, 2003).

rechazo late un gran deseo: tener un buen gobierno, un buen Estado. Y eso significa un Estado y un gobierno que los reconozca en sus propios términos: que los respete, que reconozca su importancia en la nación, que responda a sus demandas, que los proteja.

La ausencia del gobierno no es ausencia del Estado. Por el contrario, es la forma en que el Estado se presenta en este lugar. Guardando las debidas distancias, entre las condiciones a las que Butler se refiere en “Who signs the nation-state” (2007) y las condiciones de la población campesina de la frontera agrícola nicaragüense, vale la pena citar una de las conclusiones de esta filósofa: “La vida desterrada está, por eso, saturada de poder, aunque no a través de formas de derecho y de obligación” (2007, p. 34).

No es sólo que la vida esté saturada de poder, es que, en el vuelco más foucauldiano posible, ese “poder” te constituye como una persona desterrada, destituida. No se trata sólo de un poder que te oprime, es una compleja relación de poder que te constituye como sujeto (Foucault, 1977, 1983, 1990). Por tanto, la marginalidad de la población campesina no puede ser asumida como el estar “afuera” del entramado de poder, sino como el ser parte intrínseca de ese poder. La pregunta es: ¿Cómo pensamos en esa relación más allá de la victimización o del envilecimiento del campesino de la frontera agrícola, para entender su lugar en la constitución y en la consolidación de la nación? ¿Y cómo ese proceso ha forjado la concepción que ese campesino tiene de sí mismo?

El Estado y su poder no son algo abstracto, mucho menos ajeno. Tienen cara y tienen voz¹²⁶. El 29 de marzo de 2009, en el municipio de Siuna, un grupo de ex-contras fue desalojado por representantes del gobierno sandinista de una propiedad que les otorgaron durante el gobierno liberal de Enrique Bolaños (2001-2006). La jueza de Siuna, acompañada por miembros de la policía municipal, llevó a cabo el desalojo. Los campesinos desalojados dijeron después: “¿Cómo nos íbamos a defender? Ella me gritó que ella era el Estado y que si continuaba insistiendo, me mandaba preso” (Aleman, 2009). La respuesta de estos campesinos no fue el silencio, sino la denuncia ante otra instancia estatal –la Procuraduría de Derechos Humanos– y ante una ONG, el Centro Nicaragüense de Derechos Humanos. En estos hechos vemos el poder del Estado personificado, vemos al gobierno como Estado y al Estado ejerciendo violencia en contraposición al Estado protector. Vemos también a instituciones y a organizaciones que actúan “como Estado”.

Hablar de Nación y de Estado es hablar de memorias y de la memoria sandinista. La nación adquiere legitimidad a partir de historias originales con las que organiza nociones de pertenencia a un territorio y a un colectivo. En el caso de Nicaragua esa memoria es la memoria del mestizaje. De igual manera, el Estado como formación política adquiere legitimidad a partir de la Nación y también necesita historias colectivas. Sin embargo, esas historias no han permanecido intactas, han ido adquiriendo matices en un mundo donde la Nación amanece con nuevos brillos, a la vez que revela antiguas sombras. El Sandinismo es un relato sobre la construcción de una Nación y es también una forma de conducir el Estado. Es una historia original que construye identidades políticas y nacionales.

126 Begoña Aretxaga (2003) en *Maddening States* discute el carácter corporal del Estado.

¡Bienvenido sea el olvido?

Cuando pienso en la memoria mestiza siempre me acuerdo del viejo Peralta: “Esa noche les habló a los gauchos reunidos en la pulpería. Yo creo, les dijo, que estamos perdiendo la memoria. En buena hora, por lo demás” (Bolaño, 2003, p. 47). Algunas veces quisiera concordar con Peralta: fingir que pierdo la memoria, olvidar las lecciones en las que aún creemos y ponemos en práctica, las que afirman que unos son más que otros y merecen más que otros, las que insinúan que unos deben dejar de ser mientras les recuerdan eternamente que nunca dejan de ser. ¡Bienvenido sea el olvido! Bienvenido el olvido planeado y el no planeado, el que nace del tiempo pasando por nosotros y el que fabricamos nosotros pasando fugazmente por el tiempo.

Pero ésa no es la solución. El olvido no es siempre cuestionamiento, tampoco es ausencia de memoria. El olvido es un dejar estar, algunas veces doloroso pero necesario, otras veces cómodo, irresponsable o malicioso, aunque inevitable. El olvido va de la mano con la memoria y nunca es inocente, siempre toma partido en las “batallas de poder”, en el proceso de “negociación”, de lucha de significados y construcción de sentidos. Por eso, todo llamado al olvido debe ser analizado con cautela.

Juliet Hooker en *Race and the politics of solidarity* (2009) ha señalado que recordar y olvidar tienen diferentes implicaciones para diferentes grupos, mostrando así cómo se expresan las políticas de la memoria racial. La autora subraya que la memoria es central en las luchas políticas, precisamente porque es uno de los lugares donde se define qué es justicia y cuáles son las obligaciones políticas de una comunidad. Hooker afirma: “La memoria pública muchas veces sirve para enmascarar las operaciones de poder” (2009, p. 108). Porque la memoria pública tiende a reflejar la perspectiva de los grupos dominantes y al hacerlo contribuye a consolidar sus concepciones raciales, olvidando cualquier responsabilidad política ante los daños perpetrados en el ayer por esas concepciones.

Si la memoria pública enmascara las relaciones de poder, el objetivo de muchos grupos subalternos ha sido hacer memoria, revelando así cómo el poder opera en la sociedad. Para esos colectivos hacer memoria de lo que se vivió en el pasado no es repetir el trauma, sino desenmascarar desigualdades, reafirmar otras nociones de justicia y reconstituir redes sociales. Al discutir la experiencia de la población negra en Estados Unidos, Saidiya Hartman enfatizó la necesidad del “re-membering”¹²⁷ del cuerpo social para una colectividad desmembrada por la violencia racial (1997).

Si recordar en el caso de los grupos subalternos es reconstituir su identidad colectiva y subrayar concepciones de justicia que han sido negadas, Hooker señala que para los grupos dominantes recordar, en muchas ocasiones, cumple el rol de cohesionar al colectivo alrededor de una memoria que justifica las desigualdades y encubre el racismo que estructura nuestras sociedades. Es por eso que ella considera que para alcanzar la justicia racial es fundamental que los grupos dominantes reformulen la memoria pública y discutan el racismo subyacente en esa memoria (2009, p. 115).

En el caso de Nicaragua, hacer eso significa cuestionar la memoria del mestizaje, pero no sólo poniendo el acento en el racismo que subyace en esa historia, sino

127 Hartman hace aquí un juego de palabras: “re-membering” hace alusión a la palabra “remembering” que en inglés significa recordando y a la palabra “member”: miembros del cuerpo, enfatizando una historia de violencia racial que implicó “dismembering”: desmembrar, mutilar, el cuerpo.

también las relaciones entre raza, clase, género y sexualidad que dan forma a lo que hemos llamado mestizaje. Pensar en esos múltiples ejes permite no sólo cuestionar esa narrativa, sino reconocer y discutir las desigualdades que esconde. Lejos de pensar en esos procesos sólo como un ustedes versus un nosotros, debemos pensar también en la compleja forma en que continuamente se asimilan y excluyen amplios sectores de la población nicaragüense en base a una historia que los reconoce como mestizos y al mismo tiempo los niega.

Debemos pensar en las diferentes formas en que se viven esos procesos, en función del género y de la opción sexual. Y fundamentalmente, debemos pensar en la forma en que esas desigualdades se reproducen entre quienes las viven. Para esto hay que preguntarse cómo la población hace uso de las narrativas de mestizaje: cómo las interpreta, las cuestiona y las repite.

No sólo la memoria mestiza debe rearticularse. Toda memoria debe hacerlo. No sólo la memoria pública encubre las operaciones del poder. Toda memoria, pública o no, subalterna o no, hegemónica o no, se conforma dentro de relaciones de poder. Todas las memorias contienen sus propios excesos, sus vacíos, sus fantasías. Toda memoria contiene olvidos que nos condenan a nuevas repeticiones.

Esto debe invitarnos a preguntarnos constantemente: ¿Qué hay detrás de las memorias? ¿Cuáles son sus repeticiones? ¿Qué historias hegemónicas reproducen? ¿De qué forma esa memoria legitima cierta estructura de sentimientos y cómo esa estructura legitima ciertas convenciones sociales? Son preguntas que nos ayudarán a pensar en cualquier memoria como una narrativa que nos permite ver cómo la diferencia se construye, se interpreta, se vive y se siente.

Cuestionar las memorias de mestizaje no significa negar el mestizaje o negar a la población mestiza, es más bien el punto de partida para cuestionar las historias nacionales y las desigualdades naturalizadas por esas historias, entre ellas el racismo. Pareciera innecesario estar hablando de mestizaje cuando hablamos sobre Sandinismo. Pero la paradoja se disuelve si reconocemos al Sandinismo como parte de la historia de la nación mestiza, un punto que a quienes crecimos hablando de “chechereques” y de “güegüenses” siempre se nos olvida.

Buscando un espacio para discutir las contradicciones del Sandinismo

En una sociedad donde la derecha mantuvo el poder desde el año 1990 hasta el 2006, en un mundo donde el proyecto neoliberal pareciera imbatible, las memorias sandinistas han sido descritas como contra-hegemónicas. Verlas así encubre un proceso político mucho más complejo. La contraposición entre lo hegemónico y lo contra-hegemónico oscurece lo que en la memoria sandinista hay de hegemónico.

Uno de los aportes del concepto de hegemonía acuñado por Gramsci es la forma en que él conceptualiza las disputas políticas y lo que llamamos la “clase dominante” (1996). Desde la perspectiva gramsciana, las luchas políticas no son un asunto de imposiciones sino de “balances inestables en un continuo proceso de formación y reemplazamiento”, en los que quien lidera un determinado período no es una clase dominante sino un bloque histórico (1996, p. 422). La propuesta de Gramsci subraya la complejidad de las relaciones de poder, la existencia no de una unidad que impone su poder, sino de constantes negociaciones y alianzas. Complejiza también la contraposición entre

lo hegemónico y lo contra-hegemónico al presentar una realidad política en la que la crítica no se separa de lo que se critica, donde esa aparente contradicción acaba siendo no una excepción, sino parte intrínseca del proceso político.

Si llevamos estos análisis al espacio de la memoria, reconociéndola como una pieza del mundo político, vemos que no sólo no podemos hablar de una memoria hegemónica sino que no debemos concebir a la memoria contra-hegemónica en oposición a la hegemónica, sino como su pareja inseparable. Es en base a la contraposición entre ambas memorias que muchas veces pensamos el mundo. Y por eso las contradicciones nos toman por sorpresa, porque asumimos espacios de homogeneidad y unidad que reflejan más nuestros deseos que la heterogénea y cambiante realidad social.

En el contexto nicaragüense, las memorias sandinistas se han presentado en oposición a las memorias y planteamientos de la derecha nacional. Pero un análisis más profundo de estas narrativas acaba quebrando la representación que el Sandinismo ha hecho de sí mismo, en particular la que ha hecho el FSLN. ¿Qué pasa cuando la memoria sandinista se revela como una pieza del “bloque histórico” pero no como “la” narrativa contra-hegemónica que cuestiona todo? La pregunta no busca negar el Sandinismo ni ignorar todo lo que aporta. Busca resaltar que mientras no se desafíen algunos elementos de los planteamientos sandinistas –y no me refiero sólo al Sandinismo del FSLN, sino a todas las propuestas sandinistas–, esa propuesta acabará autodestruyéndose al no confrontar el hecho de que, en muchas ocasiones, encarna lo que afirma cuestionar.

Es aquí donde el hacer memoria podría convertirse en un espacio para discutir las contradicciones del Sandinismo. Eso no sucede hoy. Lo que vemos es que las narrativas del pasado siguen siendo usadas, tanto por sandinistas como por antisandinistas, para reafirmar concepciones del ayer que dejan intactos los problemas y hacen de las preguntas un anatema si cuestionan las historias que del ayer han popularizado tanto la izquierda como la derecha. Lamentablemente, si en la memoria se inhibe la crítica se limita el potencial de la memoria como herramienta política de cambio¹²⁸. En vez de cambios, esa memoria acaba ocultando cuestionamientos e ignorando responsabilidades, privilegiando las aspiraciones y las negociaciones que en el hoy hacen los grupos en cuestión.¹²⁹ Si reconociéramos esto, la memoria se mostraría llena de propósitos que, en el caso del Sandinismo, no son simplemente defender los “ideales de la Revolución”.

Un ayer congelado en la idealización de la Revolución

Lo que vemos hoy en Nicaragua son representaciones congeladas que idealizan o demonizan el pasado y oscurecen los procesos que vivimos en el presente. Los sentimientos asociados a la Revolución y al Sandinismo juegan un rol central en dar legitimidad a esas representaciones.

Para el FSLN es importante que la memoria colectiva recuerde una historia revolucionaria de aciertos y de compromisos con la población pobre. Es ese pasado idealizado el que alimenta su relación con la población sandinista. Ese pasado da

128 Sarlo (2005) y Vezzetti (2002) hacen este argumento en el caso de Argentina.

129 Éste es parte del argumento que Hooker (2009) hace al discutir las políticas de la memoria racial.

también legitimidad a la estructura de poder a lo interno del FSLN y al proyecto político que sus dirigentes promueven hoy. Esa memoria sandinista se ancla parcialmente en una historia extremadamente sentimental que idealiza la Revolución y coloca al Sandinismo del lado de la bondad, que reafirma a la nación como una gran familia y que equipara al FSLN con el pueblo. Es con esas historias de amor que se justifica el ejercicio de un poder político autoritario, patriarcal, vertical, excluyente.

En una memoria así el Sandinismo aparece como un espacio incorruptible y los sentimientos asociados a ese proyecto aparecen como naturales. A diferencia de lo que algunos piensan, en la relación que muchos sandinistas establecen con la Revolución y con el FSLN no hay sólo intereses económicos, oportunismo político o dosis de esa “falta de conciencia” que otros llaman ignorancia. Sin duda, hay muchos elementos en juego en nuestras decisiones políticas y hay múltiples maneras de concebir la acción política. Y siempre hay sentimientos y apegos contruidos a lo largo de muchos años. Pero asumir esos sentimientos y apegos como naturales acaba oscureciendo su relación con los procesos políticos y sociales de los que nacieron.

Se olvida que la estructura de sentimientos es también una construcción social. A eso hay que añadir el carácter de narrativa “cristalina” –narrativa de la verdad–, que acompaña a la memoria, que impide analizar la relación entre los sentimientos y la política y que deja por fuera del debate discusiones sobre la manera en que toda memoria se entrelaza con los deseos, la exigencia de una coherencia interna y el poder de los discursos hegemónicos. Subrayar cómo la memoria afianza la relación entre sentimientos y política muestra el desafío que tenemos por delante cuando hablamos de la necesidad de replantear la memoria, lo que no implica que no haya posibilidad de cambios.

Los sentimientos asociados con determinados procesos políticos deben ser acompañados de interrogantes. Pero, una vez desenmascarada la relación entre ideologías y estructuras de sentimientos, no alcanzaremos un espacio de felicidad ni descubriremos que los sentimientos son falsos. El objetivo es complejizar las formaciones que se han asumido como naturales y pensar en otras formas de articular lo que sentimos. Al hacerlo, no escaparemos a las contradicciones ni dejaremos de encontrar lugares problemáticos. Cualquier análisis que desestime la fuerza de lo afectivo y su relación con el espacio síquico correrá el riesgo de crear sus propias fantasías de coherencia¹³⁰. Lo que haremos será abrir otra puerta para pensar lo que vivimos.

En mis meses en Siuna y Fátima me quedó claro lo difícil que es cuestionar las memorias sandinistas y la estructura de sentimientos que reproducen. Para defender la Revolución y al Sandinismo los dirigentes del FSLN han establecido cómo hacer una “correcta” memoria de la Revolución. Esa memoria “oficial” idealiza el pasado revolucionario y exige de los sandinistas la defensa. La lealtad sandinista y el compromiso con aquellos ideales se “miden” públicamente por la adhesión a esa narrativa. Y para lograrlo se practican censuras externas y también la autocensura. Pero la idealización de la memoria no nace sólo de la imposición partidaria. Es también la reacción subjetiva ante un pasado que da forma a la identidad política de muchos.

La idealización y la defensa no están sólo al servicio del partido. Pueden ser una de las tantas expresiones del dolor por la derrota de la Revolución y de la dificultad para concluir el duelo. Pueden ser expresión de melancolía revolucionaria. Pueden

130 Jacqueline Rose (1995) en el ensayo *Margaret Thatcher and Ruth Ellis* nos recuerda que la racionalidad absoluta es una fantasía.

ser también la forma en que las ilusiones se articulan. Las diferentes memorias de la Revolución y las múltiples formas de entender aquel pasado y el actual presente político muestran otros sentimientos que se asocian a la Revolución y la existencia de otras formas de vincularse a aquel pasado. Es imposible ceñirse a una única narrativa del pasado o pensar que exista una única vía de sentir lo político.

Lamentablemente, la idealización de la Revolución que impera entre algunos simplifica el pasado y el presente. En la memoria idealizada se narra una lucha de buenos contra malos, donde los intereses de los buenos son siempre, y de entrada, incuestionables. En los discursos políticos sandinistas vemos aparecer los tradicionales temas de la izquierda: la denuncia del imperialismo de Estados Unidos, la crítica a la oligarquía nacional y al capitalismo salvaje que destruye el mundo... La coherencia entre este discurso y la práctica es muy difusa. A nivel público no se discute la orientación de los proyectos económicos que emprende hoy el gobierno sandinista ni tampoco cuáles son las implicaciones de las alianzas políticas que han hecho ni cómo se distribuyen los beneficios económicos y políticos de proyectos y alianzas. Hay en el FSLN quienes no tienen ningún problema con la vaguedad de las propuestas, siempre y cuando reciban algún beneficio y se mantenga un discurso que les recuerde el pasado, como si esa retórica los “salvara”¹³¹.

El riesgo de todo esto es anclarse en una idealización que no permite discutir lo problemático del ayer y lo que de ese pasado permanece hoy. Esa idealización, inseparable de un exacerbado sentido de defensa, limita entender y superar muchos de los problemas y dilemas del Sandinismo de hoy. Para los sandinistas está pendiente el reto de hacer memoria de la Revolución reafirmando lo positivo, pero también discutiendo las herencias revolucionarias que no fueron revolucionarias. Hacerlo significa rearticular los recuerdos revolucionarios. Estos recuerdos no están sólo en el pasado, hacen parte de un largo proceso de continuas reformulaciones dentro del sandinismo, la sociedad nicaragüense y eso que llamamos Nación.

Por dónde van los olvidos de unos y de otros

La memoria idealizada de Revolución exige olvidos, no sólo de los errores, también de la guerra, aunque entendí que callar la guerra puede ser también una elección personal. Paradójicamente, aunque Ortega insiste en que ya no tiene sentido en Nicaragua hablar de guerra, su discurso está saturado de llamados a la defensa, lo que nos traslada a los tiempos de la guerra, cuando el país estaba volcado a la defensa.

Aunque es imposible ignorar que la Revolución y el Sandinismo han sido blancos de injustas agresiones –la guerra fue una–, el continuo llamado a mantenerse en actitud defensiva es un riesgo: toda pregunta se entiende como un ataque y a quien no repite la historia se le señala como un traidor. Estas reacciones son herencia de una estructura militar autoritaria y expresan también el temor a los cuestionamientos sobre los privilegios que existen dentro del FSLN.

Mientras la memoria sandinista idealiza y abrillanta, la memoria liberal rechaza y oscurece aquel momento de la historia. El PLC –el partido de mayor peso en Siuna– ha recordado los horrores de la guerra en cada campaña electoral, en la de 1996, en la de

131 Quiero enfatizar aquí que éste no es un tema que atañe sólo al FSLN. Podemos percibir las mismas vaguedades en las propuestas de otros partidos y las mismas reacciones entre sus simpatizantes.

2001, en la de 2006. En sus mensajes escenifica un pasado en donde los liberales son siempre inocentes. Esa memoria limita la crítica al ignorar el rol de la derecha en los acontecimientos económicos y políticos de Nicaragua. En la memoria colectiva liberal, el FSLN tuvo toda la responsabilidad en la guerra y la pobreza de Nicaragua es todavía hoy el resultado de la “incapacidad” del gobierno sandinista de los años 80.

Ambas memorias muestran que tanto el PLC como el FSLN necesitan la Revolución para probarle a la población que son ellos quienes harán progresar a la Nación. Durante las campañas electorales las contradicciones de ambos partidos dejan al descubierto lo que en realidad olvidan. Ni los liberales han logrado materializar la riqueza que prometen ni el FSLN logra estar a la altura de la moralidad que pregona. En el caso del Sandinismo, las contradicciones entre el decir y el hacer, entre el discurso y la práctica, muestran los límites de la narrativa sentimental. Indican también que el celo moral, la idealización y el llamado a la defensa pueden no sólo ser expresión de melancolía revolucionaria, sino una forma de encubrir una moralidad que se resquebraja, la ansiedad por alcanzar lo que se demoniza y la ausencia de una real defensa de los ideales revolucionarios.

En la relación del “taller” de Fátima con el FSLN surgen esas contradicciones y quedan en evidencia algunos de los dilemas del Sandinismo. ¿Defender los derechos de las mujeres y defender al Sandinismo o tener que elegir entre una defensa y otra? Dos aspectos que no deberían separarse aparecen en aceras opuestas. La retórica y las acciones del FSLN se asemejan de manera muy incómoda a la de los partidos liberales, a la doble moral de la derecha nicaragüense, mostrándonos por dónde van los olvidos.

¿Qué nos dice todo esto en cuanto a la forma en que se ha construido la memoria revolucionaria en Nicaragua? En “Políticas y estéticas de la memoria”, Nelly Richard afirma que en Chile la “Concertación” simplificó el examen crítico del pasado chileno (2000). En Chile, la derecha victoriosa, a pesar de la derrota pinochetista, reclamó una memoria suave para la nación, una memoria que buscaba borrar los antagonismos políticos que marcaron el pasado y la violenta y dolorosa herencia de la dictadura. En Nicaragua, en cambio, pareciera que quien simplificó el pasado sandinista no sólo fue la derecha sino el mismo Sandinismo. Y esa simplificación no ha sido una memoria suave del pasado, sino una reafirmación del antagonismo del ayer obviando las consecuencias de los “reacomodos” políticos que siguieron a la guerra.

Si, como afirma Richard, hacer memoria es mantener en pie “el reclamo tenaz, la queja insuprimible, el radical desacuerdo” (2000, p.12), las memorias sandinistas no deberían ser únicamente un reclamo, una queja o un desacuerdo ante la memoria irresponsable de la derecha nicaragüense. Deberían ser un reclamo, una queja o un desacuerdo ante aspectos de sí mismas. Deberían ser memorias capaces de cuestionar y repensar los planteamientos que fragua la “izquierda” nicaragüense y que no se agotan en el FSLN. Si hacer memoria es mantener en pie el radical desacuerdo, en el caso de Sandinismo, ¿por dónde empezamos? Hay muchos lugares desde donde hacerlo¹³². ¿Por qué no empezar cuestionando la homogeneidad del colectivo político y la homogeneidad de la izquierda nicaragüense?

132 Los cuestionamientos de un sector de las organizaciones de mujeres ha sido esencial (1994; 2004).

¿Cómo trascender la memoria complaciente, la que no reconoce sus propias faltas?

En *Where memory dwells*, Gómez-Barris afirma que durante la transición en Chile, la Concertación consolidó una memoria del pasado que pasó por encima de las víctimas de la dictadura e ignoró el peso de la violencia de Estado (2009). Subraya también la persistencia de otras memorias que perturban la narrativa oficial, mostrando a quienes fueron excluidos de la historia.

Aunque el propósito de Gómez-Barris es complejizar las formaciones de la memoria y mostrar la imposibilidad de domar “el recuerdo”, su gran objetivo es reafirmar la memoria de la izquierda chilena. Tras cada página de su texto se siente su esfuerzo personal por hablar de un pasado que no puede ser olvidado, por recordar que “el éxito económico de Chile fue hecho a través de la devastación de un cuerpo social con cierta identidad política y sueños sociales” (Gómez-Barris, 2009, p. 61). Su libro es un ejercicio de la memoria, una denuncia y una reivindicación de alguien que es parte de ese cuerpo social y cuya identidad política es inseparable del proyecto de la izquierda chilena.

Gómez-Barris no idealiza la memoria, resalta su fluidez, sus matices, sus excesos y sus vacíos. Tampoco simplifica la relación entre las memorias. Esta autora enfatiza que las contraposiciones entre memoria oficial

y contra-memorias –las memorias contra-hegemónicas– acaban oscureciendo la complejidad en la construcción de la memoria (2009, p. 22). Lo que ella sí hace es homogenizar el “cuerpo social” que sufrió bajo la dictadura. Ante su opción, habría que preguntar: ¿Será que todos los desaparecidos, los exiliados, los torturados, los clandestinos, lucharon por el mismo sueño social? ¿De qué manera la heterogeneidad de la izquierda chilena incide en la formulación y reformulación de la memoria de la dictadura en Chile y en las propuestas políticas que en ese país se formulan hoy?

Aun cuando Gómez-Barris reconoce la complejidad del pasado, ella prioriza una posición que acaba reafirmando al colectivo, sin profundizar sobre cómo las diferencias dentro del colectivo también inciden en la reconstitución de la memoria del pasado chileno y en la construcción del presente. Deja pendiente así una importante tarea: pensar no sólo en cómo la derecha ha impuesto una memoria suave del pasado, sino en cómo sectores de la izquierda han participado en ese proceso. De una forma o de otra, la autora reafirma también el enorme deseo de pertenencia a un grupo coherente, dejando de lado la posibilidad de preguntarse cómo pensar en el colectivo más allá de lo homogéneo y cómo mostrar que las preguntas internas no son dagas que destrazan al grupo. ¿Cómo demostrar que cuestionar no es traicionar? ¿Cómo trascender la memoria complaciente, la que no reconoce sus propias faltas?

Un primer paso sería cuestionar la homogeneidad del colectivo y resaltar los espacios donde es posible trabajar juntos sin exigir que el cuerpo social sea uno y único. El concepto de solidaridad debe implicar también el reconocimiento de las coincidencias respetando las diferencias. Y siempre habrá necesidad de negociaciones internas. La historia del Sandinismo ha demostrado esto. El problema es que las negociaciones dentro del colectivo exigen un compromiso real con la apertura de espacios políticos y con el cuestionamiento de jerarquías internas. Suponen también un abierto desafío al autoritarismo, que no sólo caracteriza al FSLN sino a toda la sociedad nicaragüense y a todas las sociedades centroamericanas.

El Sandinismo no es un todo homogéneo

Lamentablemente, es más sencillo homogenizar al colectivo social, ignorando así las diferencias internas y obviando cualquier discusión sobre las desigualdades al interior del FSLN. En Nicaragua, la memoria hegemónica sandinista representa al Sandinismo como una colectividad homogénea donde quienes disienten son siempre traidores y, por tanto, no son verdaderos sandinistas. Se silencia así todo debate interno, incluido cualquier mención a lo problemático que resulta que en “el partido del pueblo” los “sectores populares” sandinistas, entre ellos los campesinos, continúen ocupando un rol subalterno.

Las desigualdades en el FSLN no son aceptadas pasivamente. Aun cuando las críticas se hacen muchas veces en voz baja, quienes las piensan no las callan. Esto me quedó claro en los reclamos de algunos campesinos en Siuna y en los conflictos entre sandinistas en Fátima.

Para mostrar mejor como opera el silencio entre sandinistas citaré a Tomás Borge. Leí un artículo de opinión de Borge que él tituló “¿Cuándo se joderá la Revolución?” (2009). En su texto, Borge cuestiona un comentario hecho por Sergio Ramírez: “Dice el escritor Sergio Ramírez: ¿Cuándo se jodió la Revolución? Y responde: Cuando los guerrilleros se hicieron ricos”. Borge le responde haciendo recuento de todos los guerrilleros que él conoce y son pobres y de todos los no guerrilleros que son ricos y entre ellos coloca con satisfacción al propio Sergio Ramírez. Borge, ex-guerrillero, uno de los primeros miembros del FSLN y comandante de la Revolución, concluye diciendo: “Tales reflexiones me hacen creer que la Revolución se joderá cuando regresen al poder –si regresan– quienes nunca fueron guerrilleros y son ricos” (2009).

Mi primera reacción fue darle la razón al viejo Borge. Sin embargo, la razón que pudiera tener su escrito desaparece cuando reconocemos que es atacando a los “ricos” que los miembros del FSLN han evitado siempre analizar sus acciones y las desigualdades que existen dentro del partido. La realidad ha demostrado que haber sido guerrillero, pobre o rico, no garantiza una defensa de los intereses del “pueblo”.

¿Es negativo que algunos guerrilleros se hayan hecho ricos? Lo es en la medida en que para alcanzar esa riqueza hayan pasado por encima de otros nicaragüenses. ¿Es negativo que Ramírez critique al FSLN de esa manera? Lo es en la medida en que acaba omitiendo su propia responsabilidad en muchos hechos de aquella etapa. En sus críticas al FSLN, Ramírez y muchos otros sandinistas acaban reproduciendo las viejas narrativas sandinistas, sólo que ahora los buenos y verdaderos sandinistas son ellos. Por lo general, quienes cuentan las historias de aquel ayer tienden a representarse como inocentes testigos del asalto de unos cuantos al partido y, por lo general, en esas historias todo lo cuestionable en el Sandinismo ocurre después de la derrota electoral, no antes. Quienes hayan leído los recuerdos de Ramírez en “Adiós Muchachos” verán una memoria autocomplaciente, tan autocomplaciente como la de Borge.

Pero la complejidad no se reduce al tema de los “reales”, del dinero. El escrito de Borge me recordó el de otro ex-guerrillero, Omar Cabezas. “La montaña es algo más que una inmensa estepa verde” es la ópera prima de Cabezas. El libro me gustó, no sólo como un testimonio de la época, sino como una evidencia de los imaginarios revolucionarios, en particular de la montaña y del campesino. Pero debo decir que el tono de macho heroico que transmite toda la narrativa me enrareció la lectura. Me pareció absolutamente impresionante que en cierto momento de su historia, Cabezas escribiera esto sin pena ninguna:

Recuerdo que nos gustaba pedirle *raid* a muchachas burguesas...A nosotros nos gustaba verles el cutis, la forma de mover los labios, les mirábamos las uñas cuando hacían los cambios, las manos eran bien bonitas, dan ganas como de que te acaricien manos así; y cuando las ventanas iban abiertas y el viento soplaban se les agitaba el pelo y quedaban sus cabelleras frente a nosotros, sobre el espaldar del asiento. Nos encantaba irles viendo el pelo...Ahí en el mar nos bajábamos en cualquier lado, por lo general nunca llevábamos calzonetas. Juntábamos como veinte pesos entre los tres y nos íbamos al Hotel Lacayo o donde el “Pariente” Salinas a pedir una Pepsi Cola para cada uno, a ver entrar el montón de muchachas burguesas, que eran bien lindas. Entraban en *shorts*: blancos, rojos, azules, en *blue jeans* recortados hasta el entronque de las piernas, eso a mí me mataba, y me mataban más cuando iban de espaldas. Eran pelos largos, pelos cortos, eran morenas o eran blancas; entraban por puños, uno no hallaba ni cuál ver. Es que todas eran bien lindas...Unas entraban rojitas, rojitas, quemadas...La Gata Munguía decía: “Sólo han de tener un manchoncito blanco.” Entonces Leonel decía: “¡Mejor!...para acertar en el blanco” (1983, p. 30).

Después de leer esa descripción me quedé pensando en las “compañeras guerrilleras”, en las chavalas leonesas del barrio, en las mujeres morenas, de manos callosas y piel tostada por el sol y no el de la playa, sino el de las calles, los algodones y los cafetales. ¿Cómo se habrán sentido ellas al leer esta descripción? ¿Cómo se sienten ellas al leerla ahora? ¿Qué dice el enorme deseo de esos hombres por las “burguesitas”? ¿*Allure* de poder? Son estas historias las que no aparecen en la respuesta de Borge a Ramírez y ahí, sin duda, hay problemas.

Atravesando discursos políticos y las historias de lucha están las inconsistencias de la izquierda – no sólo nicaragüense– y el origen burgués de tantos referentes revolucionarios. Están también quienes van a la guerra y regresan héroes muertos o hombres insanos, la gente que vive la guerra y se queda sin nada y quienes se quedan con casi todo, los hombres con poder, las burguesitas y sus *shores* cortos, la autoridad, los propios deseos y aspiraciones mezclados con discursos de justicia e igualdad. En definitiva, se revela una izquierda para nada homogénea que genera espacios con muchos y profundos problemas de los que hay que hablar. ¿Estas críticas significan rechazar cualquier propuesta política de lo que llamamos izquierda? No. Silvio Rodríguez tiene una linda canción que en su última estrofa dice:

... canción que nació una vez
que se navegaba el mundo
cuando elegimos el rumbo
bajo la estrella del Che.
(1976)

Siempre que la escucho me pregunto: ¿Qué significa elegir el mundo bajo la estrella del Che? ¿Es eso la melancolía de izquierda? ¿Es ingenuo creer todas esas cosas?

Ingenuo es creer sin preguntar. Hacer memoria de la Revolución y del Sandinismo es reafirmar una posición política, pero eso no quiere decir que no pueda haber discusión. Tampoco significa que discutir sea dejar de creer. Reconozco lo complejo del actuar político. Reconozco que la política demanda

acciones distintas a las que se esperan en el hacer “teórico”¹³³. Si la teoría reclama cuestionamientos constantes, la actividad política tiene que afianzar una posición y actuar. Quienes buscan compaginar ambos espacios confrontan cotidianamente la dificultad de moverse entre la reflexión y la acción, que en bastantes ocasiones exigen poner en pausa las preguntas. Pero después de la pausa hay que dar paso a las preguntas.

Conuerdo con Stuart Hall cuando define el marxismo como “una teoría viva, un proyecto abierto de pensamiento crítico, sin garantías” (1988, p. 56). El corazón de las propuestas de izquierda está precisamente en su capacidad para cuestionar lo que ha sido naturalizado para imaginar un futuro distinto. El desafío para quienes participan en ese proceso es aceptar que las preguntas también se den a lo interno del colectivo de izquierda, la tan conocida autocrítica.

Regresando al Che, pienso que, a pesar de los límites del discurso guerrillero y de las reiteraciones y de los problemas, había en sus palabras un planteamiento político: la construcción de un mundo donde se replantearan las historias tradicionales. Un mundo imperfecto, pero sin duda necesario. La Revolución sandinista nació de una historia de lucha que cuestionó y desafió lo que había. ¡Imperfecta? Sí, pero necesaria, fundamental. Sofía Montenegro dijo hace ya más de una década:

A pesar de todas las deficiencias del FSLN, es la fuerza política que ha provocado algo históricamente único en el país: la toma del poder político por las clases populares, el consenso general por la insurrección, así como las miles de experiencias vitales, grandes y pequeñas, individuales y colectivas, que nos permitieron conocer la inolvidable sensación de tocar el cielo con las manos (1994, p. 9).

Podemos o no estar de acuerdo con ella. Lo que no podemos es cuestionar que ella haya tocado el cielo con sus manos. Estoy convencida que lo hizo, aunque fuera por un instante. Muchos campesinos sandinistas de Siuna y Fátima comparten ese sentir con ella. A pesar de las continuidades, es imposible ignorar que después de la Revolución ya nada fue igual en Nicaragua. Pero decir algo así no debe llevarnos a idealizaciones, sino a replanteamientos: ¿Qué del pasado que se quiso cambiar persiste bajo otras formas? ¿Qué debe ser cuestionado? Esta ahí la responsabilidad de continuar preguntando y desafiando. Ése debería ser uno de los legados de un proyecto de cambio social que movió a tantos a tirarse en picada, sin importar cómo iban a terminar ese viaje, pero con la certeza que hacerlo así era lo más justo, lo mejor.

“Es que somos muy pobres”

Saben, en algunos lugares ellos cambiaron el curso del río Mississippi, para hacerle espacio a casas y tierra habitable. Ocasionalmente, el río inunda esos lugares. “Inundación” es la palabra que ellos usan, pero lo que hace el río no es inundar sino recordar. Recordar donde estaba antes. El agua tiene una memoria perfecta y está siempre intentando regresar a su lugar. Los escritores

133 Wendy Brown (2001) en *Politics out of history* analiza a profundidad la relación entre hacer teoría y hacer política.

son así: recordando donde estuvimos, los valles que recorrimos, cómo era la ribera del río, la luz en aquel momento y el camino de regreso a nuestro lugar de origen. La memoria emocional es lo que la mente y la piel recuerdan y la forma en que ésta aparece. Y un torrente de imaginación es nuestra “inundación” (Morrison, 1990, p. 305)¹³⁴.

Hay que subrayar la importancia de la memoria pero con interrogantes. ¿Cómo complejizamos los escenarios? ¿Cómo cuestionamos las formas en que hemos sentido el Sandinismo y la nación? ¿Qué otras formas existen de sentirlos? ¿Cómo replanteamos el significado de la solidaridad y el del compromiso político? Apelo a la imaginación, y no buscando refugio en el reino de la fantasía, sino porque para pensar en cambios es preciso tener la capacidad de imaginarlos. La esperanza es imaginación y nos ata, pero también nos alimenta.

En el Centro los cursos de primaria se llaman “intensivos” porque en cuatro meses se enseña lo que normalmente se aprende en un año. También son intensivos porque pasan estudiando todo el día, incluidos los sábados, durante los tres meses que dura cada encuentro. Después de dos encuentros, y si pasan el examen, las estudiantes pasan al siguiente grado. Yo enseñé un año completo, dos encuentros. En el primer encuentro conocí a las muchachas, entre otros cuentos leímos “El chechereque”, hicimos ejercicios físicos, hablamos de autoestima, de lo que para ellas era ser mujeres adolescentes en el campo y sobre los planes que tenían para el futuro. Al inicio del segundo encuentro, ya el último, les pedí que me contaran por escrito lo que habían hecho durante los tres meses que separaron un encuentro del otro.

La mayoría relató que había hecho lo mismo de siempre: lavar, cocinar, cuidar a sus hermanos, cargar leña, buscar agua. María contó que pasó ayudando a su papá en la huerta de frijoles y que para la cosecha hizo un trato con él y su papá compartió con ella una pequeña parte de lo que ganaron con la venta de la cosecha. Reina estaba algo triste porque siempre hace lo mismo en la finca. Creo que quería irse, pero no sabía todavía con quién. El relato de Alba llamó mi atención. Esto escribió:

En mi familia, a veces no me comprenden, dicen que lo que hago no es correcto. Yo deseara que mi familia fuera comprensiva conmigo.

A veces las pobres se apoderan de nosotros y no podemos salir adelante. Yo me pregunto por qué hay personas que no sufren nada, que lo tienen todo. ¿Será que ellos son más inteligentes? No sé.

Un hermano dice que estoy para nada en la casa, sólo haciendo gastar a mis papás. Yo a veces creo que tal vez mis papás le creen porque no me fueron a matricular este año. Yo les dije que iba a estudiar después de la promoción porque no quiero perder el año, como mis otras compañeras de clase que estudian y van a seguir estudiando, pero no me matricularon. A veces yo digo qué será que no me entienden qué es lo que hablo, y yo digo que es algo bueno para mí y para ellos también. Yo sólo pienso que ya no puedo forzarlos. Será la voluntad de Dios conmigo, será que hasta aquí voy a llegar.

134 Ésta es mi traducción del texto de Toni Morrison, escritora negra nacida en Ohio, Estados Unidos.

De todas mis alumnas, Alba fue la única que habló de pobreza y se preguntó por la desigualdad. De todas, Alba fue la única que escribió sobre lo que otras sospechaban iba a ocurrir: que ahí terminaban sus estudios. Como todas ellas, Alba habló de Dios y de su voluntad. Ésa parece ser la mejor respuesta, la menos problemática, la más lógica: hay un designio divino en la pobreza que padecen. Los papás de Alba no la matricularon porque no tienen dinero. El hermano de Alba quiere que se vaya de la casa porque sería una boca menos que alimentar. Para entonces, Alba tenía 23 años y ya debería ser “responsabilidad” de otro hombre y no de su familia. Tal vez sus papás piensan: “Para qué gastar tantos reales en una chavala si después se va ir con un hombre”. Cuando le preguntaba qué pensaba hacer en el futuro, Alba hablaba siempre de estudiar la secundaria para ser maestra en su comunidad. A mí me afligía, porque la educación por sí sola no cambiaría mucho su vida. Pero no quería decírselo, porque la condenaba de antemano a un futuro donde no cabe la esperanza, donde las esperanzas nacen derrotadas. No quería ni pensarlo así.

A la pregunta de Alba sobre por qué algunos no sufren, le dije que no era por las inteligencias sino por las injusticias. No sé cómo habrá interpretado esa conversación o si aún la recuerda. Me sentí adoctrinándola al hablar sobre cómo los ricos explotan a los pobres. Caí en esas simplificaciones que no lo son, porque son verdades.

Una semana después les leí el único cuento que les gustó. Lo noté por la forma en que siguieron con los ojos cada una de las líneas del texto y por los comentarios después de leerlo. El cuento era de Juan Rulfo y se titula: “Es que somos muy pobres”. Narra la historia de una inundación, de una familia campesina, de un niño que recuerda la pérdida de la vaca que era la dote de su hermana y habla de su hermana, la Tacha:

Por eso le entra mortificación a mi papá, ahora por la Tacha, que no quiere vaya a resultar como sus otras dos hermanas, al sentir que se quedó muy pobre viendo la falta de su vaca, viendo que ya no va a tener con qué entretenerse mientras le da por crecer y pueda casarse con un hombre bueno, que la pueda querer para siempre. Y eso ahora va a estar difícil. Con la vaca era distinto, pues no hubiera faltado quien se hiciera el ánimo de casarse con ella, sólo por llevarse también aquella vaca tan bonita (1975, p. 127).

Ese día hablamos sobre las pobreza y sobre Dios, sobre dotes y casamientos. En Fátima una vaca vale más que una mujer. En el año 2007 hallaron enrollado en alambres de púas el cuerpo descompuesto de una adolescente flotando en un río cercano. Dijeron las Hermanas: “A una vaca nunca le harían eso”.

Después de contar cuentos como el de Rulfo, de ver sus reacciones, de leer lo que pensaban, me preguntaba: ¿Será que estas chavalas contarán algún día otras historias de sus vidas? ¿Será que podrán vivir otras historias? Y nosotros, ¿podremos contar otras historias de nuestras vidas? ¿Otras historias de la Revolución y del Sandinismo? ¿Y podremos vivirlas? Es innegable que las historias de todas las estudiantes del Centro me mostraban la reescritura de algo, un imaginarse distintas. En las cosas que decían en la clase, en su empeño por aprender y conocer, vi en ellas esa lucha constante por ser diferentes aunque parecidas.

Cuando toda Revolución se jode...

No quiero hacer heroínas a mis alumnas ni pienso que sólo en la educación se lograrán cambios en nuestra sociedad. Pero me hacen pensar en la imaginación, en todo lo que imaginan de sus vidas y en todo lo que persiguen. Sin duda, habrá dolores en sus búsquedas y habrá un alto porque, como la Tacha, son muy pobres y esta sociedad no les da más oportunidades que la de una educación maltrecha en su adolescencia. Sin embargo, esa realidad de pobreza no borra en ellas la búsqueda de algo distinto, el imaginar más allá, el imperativo de hacer algo diferente. Es en el momento en que las perdemos de vista a ellas y a otras muchas mujeres y hombres cuando toda Revolución se jode.

Ese imaginar más allá, ese imperativo por hacer algo diferente tiene un ancla: la capacidad de cuestionar el pasado. Una memoria que no cuestiona el pasado no nos ayuda a transformar el presente. El trabajo de la memoria debe llevarnos a hacernos preguntas reconociendo que nunca cesarán, que nunca llegaremos a un lugar “feliz”, que la memoria que pregunta también está llena de problemas y que el trabajo de la memoria no sólo nunca termina, sino que exige la difícil tarea de cuestionarnos a nosotros mismos.

Detrás de ese cuestionamiento aparece algo igualmente importante: el compromiso con un proyecto de cambio. En el momento en que las discusiones políticas se centran en acusaciones personales, se vuelven estériles. Cuando afirmo que una Revolución se jode en el momento en que perdemos de vista a la gente, no quiero decir que la Revolución es la que salva al “pueblo”, no quiero repetir la cantinela paternalista. Quiero acentuar que la prioridad debe ser el cambio. Y que las discusiones políticas deberían centrarse en analizar qué acciones emprender para lograr esos cambios y cuáles acaban impidiéndolos.

¿Podremos contar otras historias de la Revolución?

¿Podremos contar otras historias de la Revolución y del Sandinismo? Sí. Ya muchos nicaragüenses están cuestionando hoy aspectos del Sandinismo y de la memoria de la Revolución y ya varios están narrando otras historias de ese pasado. Es evidente que muchos de los dilemas personales de algunos radican en lo difícil que es esta tarea, no sólo por las consecuencias personales que entraña, sino por las implicaciones políticas y económicas que se derivan de esa acción. Y además de contar otras historias, ¿podremos vivirlas? ¿Existen espacios en Nicaragua donde podamos hacer un trabajo de la memoria que no sólo desafíe a la memoria hegemónica del Sandinismo sino que sea capaz de autocuestionarse? También creo que sí.

“El taller” de Fátima es un ejemplo de las posibilidades del Sandinismo y de las complejidades del cambio. Aunque es cierto que la experiencia sandinista de muchos miembros del “taller” las llevó a pactar con las desigualdades y el autoritarismo del partido, también es cierto que esas mismas mujeres crearon y llevan adelante un proyecto que ha impactado positivamente la vida de muchas mujeres campesinas en Fátima. Por otro lado, esa misma experiencia política llevó a otros miembros del “taller” a preguntarse cuál es el Sandinismo que defienden y dónde deben anclar sus compromisos. “El taller” me ayudó a entender también las dificultades del autocuestionamiento, surgido no espontáneamente, sino resultado de la acumulación de

muchas insatisfacciones y disputas internas. Ejemplos como los del “taller” abundan. Son estas experiencias las que llevarán a re-escribir la memoria revolucionaria.

Cuando me refiero a re-escribir el Sandinismo, hablo de re-imaginarlo dejando de lado las historias de sacrificio, de bondad y de heroísmo, que no son únicas del FSLN. El Sandinismo no es un asunto de bondades. Es un proyecto político que propone cambios, y no porque sus miembros sean buenos y amen a todos los seres humanos, sino porque sus miembros están convencidos de que son esos cambios los que nos permitirán vivir mejor colectivamente.

Los proyectos políticos no son “obras de amor”, son responsabilidades sociales. Luchar por lo que creemos no es ni un sacrificio ni una muestra de heroísmo. No hay sacrificio en actuar según las propias convicciones. Luchar por los cambios es tan sólo demostrar que creemos en lo que decimos y que hacemos lo que decimos. Los compromisos no deben ser ni con partidos ni con líderes, sino con ideales y con propuestas. La Revolución no vino a salvar almas sino a construir espacios donde la justicia no sea un privilegio, donde no digan que se es pobre porque así lo quiso Dios, donde nadie acepte obedecer sin antes preguntar por qué.

Como este chavalito que me despide...

Mi partida “formal” de Fátima fue en abril de 2007. Ese día, un domingo, agarré el “Santa Marta”, que pasa por Fátima a las 7 de la mañana. Venía llenísimo. Tuve que entrar por la puerta de atrás y sentarme sobre un quintal de frijoles, entre bombas de fumigar, gallinas amarradas y metidas en sacos, unos chavalitos que iban para un juego de béisbol –lo supe por los uniformes y los guantes– y un pobre perrito con ladridos de lloro. Entre Fátima y Río Blanco la carretera aún es de tierra y corre como en una zanja y los cercos de las fincas se ven casi a la misma altura del bus.

Mientras me acercaba a la ventana del de enfrente para averiguar por donde íbamos, divisé un chavalito de unos diez años, sin camisa y sin zapatos, agarrado de las crines de un caballo sin montura, echándose una carrera en competencia con el bus. Recordé todas las películas, los libros y los cuentos en donde aparece esa misma escena. Pensé en las historias de la frontera agrícola, en las memorias revolucionarias. Me pregunté si ese correr contra el viento, contra el tiempo, si el deseo de ganarle a la máquina, creyéndose invencible, no era también una metáfora de la libertad que tantos imaginaron y siguen reclamando.

Es mucho más que eso. En ese chavalito vi algo de lo que se añora y de lo que se sueña. Este texto es también sobre lo que se añoró y lo que se soñó. Pero es más que eso. Es sobre lo que se pudo y lo que se puede. Es sobre lo que se hizo y lo que quedó sin hacer. Y sobre lo que aún haremos, lo que está por venir.

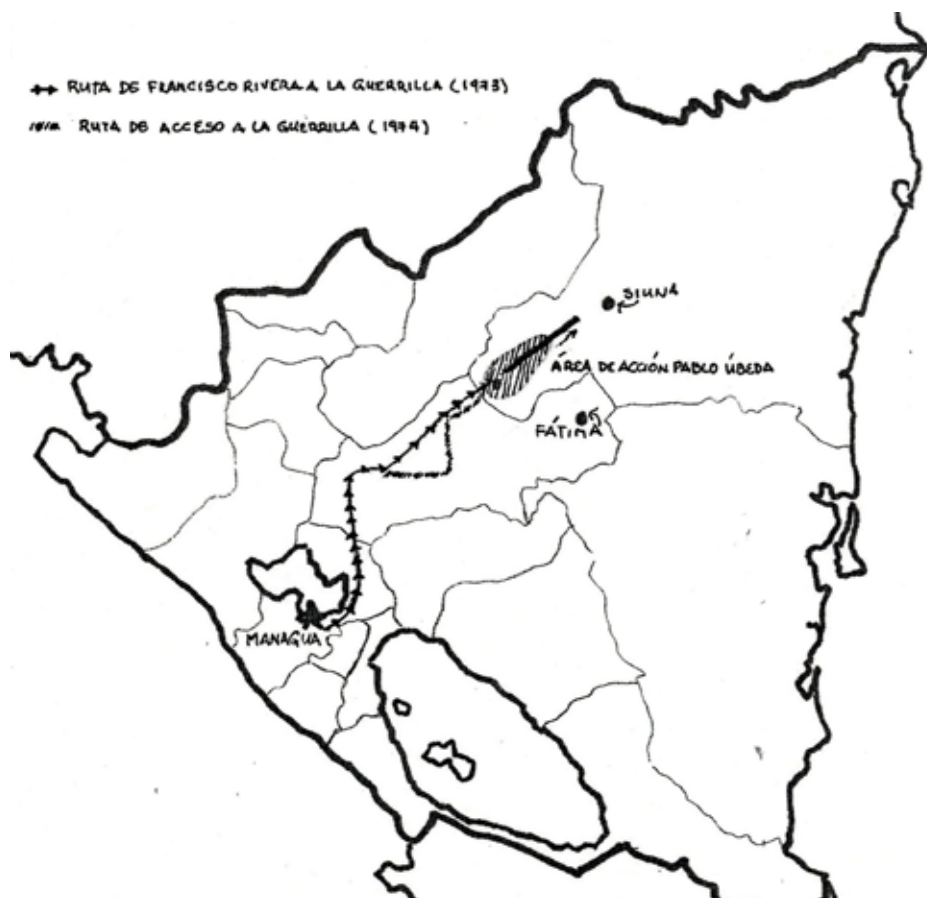


135 Todos los mapas fueron elaborados por Beatriz Joya, mi madre. Si bien la exactitud de unos mapas georeferenciados es mucho mayor, estos mapas hacen parte de mi propia memoria escolar, al final de la tarde, sentada al lado de mi madre, aprendiendo a calcar mapas en los años ochenta. Agradezco su paciencia para realizar estos mapas.

- 1 RUTA NOROCCIDENTAL
2 RUTA SUROCCIDENTAL



Rutas migratorias



Ruta de algunos guerrilleros que lucharon en la región de Siuna
Basado en la ruta hecha por Francisco Rivera "El Zorro"



Represión de la Guardia Nacional en la región de Siuna
 Basado en mapa incluido en la denuncia presentada por la
 Congregación de Religiosos Capuchinos (Archivo del Instituto de
 Historia de Nicaragua y Centro América de la UCA).



La frontera agrícola: una tierra arrasada por el ganado



El bus que entra a Mulukukú



Llegada a una comunidad de montaña en el 2006



Una casa de ex cooperativa sandinista en el 2006



Celebración



Las chavalas del Centro



Mujeres cultivando en cooperativa en los años ochenta



Miembros de la cooperativa de hombres en el ochenta



Una cooperativa de Siuna en 1985



Cooperativas en los años ochenta

Entrevistas realizadas

Entrevistas realizadas en el municipio de Siuna (en orden cronológico):

Don Cirilio. 10 de abril, 2006.
Saturnino. 7 de mayo, 2006.
Ana. 21 de mayo, 2006.
Grupo Focal Salto Grande. 24 de mayo, 2006. Participaron: Ana, Eleuterio, Humberto, Joaquín, Lupe, Lourdes y Raquel.
Padre Teodoro Niehaus. 11 de junio, 2006.
Ronaldo Siu. 13 de junio, 2006.
Hermano de Ana. 18 de junio, 2006.
Guillermo. 6 de octubre, 2006 y 20 de noviembre, 2006.
Coco. 10 de agosto, 2006.
Don Chepe. 6 de diciembre, 2006.
Don Carlos. 7 de diciembre, 2006.
Don Hilario. 7 de diciembre, 2006.
Róger. 7 de diciembre, 2006.
Doña Concha. 9 de diciembre, 2006.
Esteban. 12 de diciembre, 2006.
Silvia. 7 de febrero, 2007.
Jacinta. 13 de marzo, 2007.
Integrante del taller. 18 de abril, 2007.
Lucía. 21 de abril, 2007.
Raúl. 11 de junio, 2007.

Entrevistas realizadas en Managua y León:

René Mendoza. 4 de febrero, 2006.
Martha Blandón. 10 de febrero, 2006.
René Vivas. 10 de enero, 2007.
Manuel Calderón. 28 de enero, 2007

Referencias bibliográficas

- Abu-Lughod, D. I. (2000). Failed Buyout: land rights for contra veterans in postwar Nicaragua. *Latin American Perspectives*, 27 (3), 32-62.
- Aburto, J. (1983). *Narraciones*. Colección Letras de Nicaragua. Managua: Editorial Nueva Nicaragua.
- Aguilar, A. L. (1997). *Movimiento de mujeres en Centroamérica*. Managua: Programa Regional la Corriente.
- Ahmed, S. (2004). *The cultural politics of emotion*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Alegría, C. & Flakoll, D. J. (2004). *Nicaragua, la Revolución Sandinista: una crónica política, 1855-1979*. (1ª ed.). Managua: Anama Ediciones Centroamericanas.
- Alemán, L. (2009, 31 de marzo). Denuncian desalojos con procuradora tea en mano. *El Nuevo Diario*. Recuperado el 31 de marzo de 2009, de <http://www.elnuevodiario.com.ni/nacionales/44289>.
- Anónimo. (1982). *Proyecto de desarrollo rural integrado del área de influencia de la carretera Río Blanco-Siuna*.(s.d.).
- Aretxaga, B. (1997). *Shattering silence: women, nationalism, and political subjectivity in Northern Ireland*. Princeton, N.J: Princeton University Press.
- Aretxaga, B. (2000). Playing terrorist: ghastly plits and the ghostly state. *Journal of Spanish Cultural Studies*, 1 (1), 43-58.
- Aretxaga, B. (2003). Maddening states. *Annual Review of Anthropology*, (32), 393-410.
- Babb, F. E. (2001). *After revolution: mapping gender and cultural politics in neoliberal Nicaragua*. (1ª ed.). Austin: University of Texas Press.
- Balibar, E. (1994). *Masses, classes, ideas: studies on politics and philosophy before and after Marx*. New York: Routledge.
- Behar, R. (1996). *The Vulnerable Observer: Anthropology that breaks your heart*. Boston: Beacon Press.
- Belli, G. (2001). *El país bajo mi piel: memorias de amor y guerra*. (2ª ed.). Barcelona: Plaza & Janés Editores.
- Bendaña, A. (ed.). (1991). *Una tragedia campesina: testimonios de la Resistencia*. Managua: Editora de Arte.
- Benedetti, M. (2008). *Testigo de uno mismo*. Buenos Aires: Editorial Seix Barral.
- Berlant, L. G. (1997). *The queen of America goes to Washington City: essays on sex and citizenship*. Durham: Duke University Press.
- Berlant, L. G. (2007). The subject of true feeling: pain, privacy, and politics. En K. Ball (ed.). *Traumatizing theory: the cultural politics of affect in and beyond psychoanalysis*. New York: Other Press.
- Berlant, L. G. (2008). Thinking about feeling historical. *Emotion, Space and Society*, 1 (1), 4-9.
- Blandón, E. (2003). *Barroco descualzo: colonialidad, sexualidad, género y raza en la construcción de la hegemonía cultural en Nicaragua*. Managua: URACCAN.
- Blandón, J. M. (1981). *Entre Sandino y Fonseca*. (3ª ed.). Managua: Centro de Publicaciones, Departamento de Propaganda y Educación Política del F.S.L.N.
- Bolaño, R. (2001). *Putas asesinas*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Bolaño, R. (2003). *El gaucho insufrible*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Borge, T. (2009, 1 de abril). ¿Cuándo se joderá la Revolución? *El Nuevo Diario*. Recuperado el 1 de abril del 2009, de <http://archivo.elnuevodiario.com>.

- ni/2009/04/01/opinion/98746.
- Brown, W. (1995). *States of injury: power and freedom in late modernity*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Brown, W. (2001). *Politics out of history*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Brown, W. (2003). Resisting left melancholia. En D. L. Eng & D. Kazanjian (eds.). *Loss: the politics of mourning*. (pp. 458-465) Berkeley: University of California Press.
- Butler, J. (1990). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.
- Butler, J. (1993). *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*. New York: Routledge.
- Butler, J. (1997). *The Psychic Life of Power: Theories of Subjection*. Stanford, Calif: Stanford University Press.
- Butler, J. (2004). *Precarious life: the powers of mourning and violence*. London: Verso.
- Butler, J. & Spivak, G. C. (2007). *Who sings the nation-state?: language, politics, belonging*. London: Seagull Books.
- Cabezas, O. (1983). *La montaña es algo más que una inmensa estepa verde*. (5ª ed.). Managua: Editorial Nueva Nicaragua.
- Cardenal, E. (2003). *La revolución perdida: memorias*. Managua: Anamá.
- CIERA. (1981). *La mosquitia en la revolución*. (1ª ed.). Managua, Nicaragua: CIERA.
- CIPRES. (1991). *La guerra en Nicaragua*. O. Núñez Soto & G. Cardenal. (eds.). Managua: CIPRES.
- Cuadra, P. A. (1997). *El Nicaragüense*. Managua, Nicaragua: Hispamer.
- Cvetkovich, A. (2003). *An archive of feelings: trauma, sexuality, and lesbian public cultures*. Durham: Duke University Press.
- Cvetkovich, A. (2007). Public feelings. *South Atlantic Quarterly*, 106 (3), (summer).
- Derrida, J. (1994). *Specters of Marx: the state of the debt, the work of mourning, and the new international*. New York: Routledge.
- Dirección de Información y Prensa de la Presidencia de la República de Nicaragua. (1986). *De cara al pueblo con los trabajadores agrícolas*. Managua: Dirección de Información y Prensa de la Presidencia de la República de Nicaragua.
- Eco, H. (1983). *Apostillas a 'El nombre de la rosa'*. Barcelona: Lumen.
- Equipo Nitlapan-Envío. (1990). El FSLN en su laberinto: ¿es posible una revolución en Centroamérica? *Envío*, mayo. Recuperado el 30 de marzo de 2009, de www.envio.org.ni
- Equipo Nitlapan-Envío. (1991a). El primer congreso del FSLN. *Envío*, agosto. Recuperado el 30 de marzo de 2009, de www.envio.org.ni
- Equipo Nitlapan-Envío. (1991b). Los recontras: campesinos armados con amplia base social. *Envío*, septiembre. Recuperado el 30 de marzo de 2009, de www.envio.org.ni
- Equipo Nitlapan-Envío. (2006). Daniel Ortega presidente: del poder "desde abajo" al gobierno. *Envío*, noviembre. Recuperado el 30 de marzo de 2009, de www.envio.org.ni
- Euraque, D., Gould, J. & Hale, C., (eds.). (2004). *Memorias del mestizaje: cultura política en Centroamérica de 1920 al presente*. Guatemala: CIRMA.
- FAO. (1966). *A cattle survey in the Siuna area*. Managua: INFONAC (Instituto de fomento nacional) y FAO (United Nations Food and Agriculture Organization).
- Fauné, A. (2002). *Conflicto y seguridad ciudadana en el Triángulo minero y Prinzapolka*. Managua: Procuraduría para la defensa de los derechos humanos.
- Fonseca, C. (2006). *Obra fundamental*. (1ª ed.). Managua: Aldilà Editor.
- Fonseca, C., Turcios, O. & Morales, R. (1980). *¿Qué es un sandinista?* Managua: Secretaría

- Nacional de Propaganda y Educación Política del F.S.L.N.
- Foucault, M. (1977a). *Discipline and punish: the birth of the prison*. New York: Pantheon Books.
- Foucault, M. (1977b) *Historia de la Sexualidad: La voluntad del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1983). The subject and the power. En H L. Dreyfus & P. Rabinow (eds.). *Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics*. (2ª ed.). Chicago: University of Chicago Press.
- Foucault, M. (1990). *Tecnologías del Yo y otros textos afines*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Galich, F. (2001). *Managua Salsa City: ¡devórame otra vez!*. Managua: Anamá Ediciones Centroamericanas.
- Gómez-Barris, M. (2009). *Where memory dwells: culture and state violence in Chile*. Berkeley: University of California Press.
- Gordon, A. (1997). *Ghostly matters: haunting and the sociological imagination*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Gould, J. L. (1998). *To die in this Way: nicaraguan indians and the myth of mestizaje, 1880-1965*. Durham: Duke University Press.
- Gould, J. L. (2001). Revolutionary nationalism and local memories in El Salvador. En G. M. Joseph (ed.). *Reclaiming the political in Latin American history: essays from the north*. Durham: Duke University Press.
- Guido, A. J. (1981). Sobre el movimiento guerrillero y el campesino. En *Testimonios sobre la reforma agraria*. Colección Testimonios. Managua: CIERA.
- Halbwachs, M. (1992). *On collective memory*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hall, S. (1988). The toad in the garden: Thatcherism among the theorists. En *Marxism and the interpretation of culture*. Urbana: University of Illinois Press.
- Hall, S. (1996). Gramsci's relevance for the study of race and ethnicity. En D. Morley & K.H. Chen (eds.). *Stuart Hall: critical dialogues in cultural studies*. (pp. 413-440). London: Routledge.
- Hamilton, P. (1994). The knife edge: debates about memory and history. En K. Darian-Smith & P. Hamilton (eds.). *Memory and history in twentieth-century Australia*. New York: Oxford University Press.
- Hartman, S. V. (1997). *Scenes of subjection: terror, slavery, and self-making in nineteenth-century America*. New York: Oxford University Press.
- Hooker, J. (2009). *Race and the politics of solidarity*. Oxford: Oxford University Press.
- Horton, L. (1998). *Peasants in arms: war and peace in the mountains of Nicaragua, 1979-1994*. Athens: Ohio University Center for International Studies.
- Huyssen, A. (2003). *Present pasts: urban palimpsests and the politics of memory*. Stanford, Calif: Stanford University Press.
- Icaza, E. (1982). *Proyecto de desarrollo de Ciudades*. Estudio Urbanístico.
- INRA. (1981). *Marco estratégico de la Reforma Agraria*. Congreso Latinoamericano de Sociología. Managua: Departamento de Propaganda y Educación Política del FSLN.
- James, D. (2000). *Doña María's story: life history, memory, and political identity*. Durham: Duke University Press.
- Kinloch Tijerino, F. (2005). *Historia de Nicaragua*. Managua: Universidad Centroamericana, Instituto de Historia de Nicaragua y Centroamérica.
- Krapp, P. (2004). *Déjà vu: aberrations of cultural memory*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Larson, A. (2002). Tendencias actuales de la frontera agrícola: las contradicciones entre

- conservación y desarrollo. Managua: CIFOR/Nitlapan-UCA.
- Luciak, I. A. (2001). *Después de la revolución: igualdad de género y democracia en El Salvador, Nicaragua y Guatemala*. (1ª ed.). San Salvador: UCA Editores.
- Maldidier, C., Antillón, T. & Groff, J. (1993). *Tendencias actuales de la frontera agrícola en Nicaragua*. Managua: Nitlapan.
- Maldidier, C. & Marchetti, P. (1996). *El campesino-finquero y el potencial económico del campesinado nicaragüense*. Managua: Nitlapan.
- Marchetti, P. (1985a). *El movimiento campesino de Matiguás*. Managua: CIERA.
- Marchetti, P. (1985b). *Dos pasos atrás y dos y medio adelante: reflexiones e interrogantes sobre la política agraria y militar*. Managua: CIERA.
- Martí i Puig, S. (1997). *La revolución enredada: Nicaragua, 1977-1996*. Madrid: Libros de la Catarata.
- Martí i Puig, S. (2002). El proceso de desmovilización y “reinserción” de la contra nicaragüense: algunas claves para el análisis de la violencia rural en Nicaragua. En *Nuevos temas de seguridad en América Latina*. Barcelona: Fundación CIDOB.
- Matamoros-Chavez, E. (2005). *Mestizos costeños en Siuna: to be or not to be*. Tesis de maestría no publicada, The University of Texas at Austin, Texas, Estados Unidos.
- Mendoza, R. (2004). Un espejo engañoso: imágenes de la frontera agrícola. *Envío*, abril. Recuperado el 31 de marzo de 2009, de www.envio.org.ni
- Mendoza, R. & Kuhnekath, K. (2004). Tratados de libre comercio, plan nacional de desarrollo y clusters. ¿Cambio de ruta o más de lo mismo? *Encuentro*, (67), 80-101.
- Moncada, M. (Directora/Guionista). (2005). *El inmortal*. [Cinta cinematográfica]. Nicaragua-México-España.
- Montenegro, S. (1994, 14 de mayo). ¿Es revolucionario el FSLN? *El Nuevo Diario*, Nuevo Amanecer Cultural.
- Montenegro, S., Saldomando, A., Cuadra, E. & Zamora, Y. (2005). *Nicaragua: La gobernabilidad al servicio de las reformas*. Managua: CINCO.
- Montoya, R. (2007). Socialist scenarios, power, and state formation in sandinista Nicaragua. *American Ethnologist*, 34 (1), 71-90.
- Mordt, M. (2002). *Sustento y sostenibilidad en la frontera agrícola: la evolución de la frontera en el sudeste de Nicaragua*. Managua: Imprimatur Artes Gráficas.
- Morrison, T. (1990). The site of memory. En *Out there: marginalization and contemporary culture*. En R. Ferguson (ed.). Cambridge, Mass: MIT Press.
- Murillo, R. (2008). *Triunfos del pueblo*. Presidencia de Nicaragua, agosto 10. Recuperado el 5 de abril de 2009, de <http://www.presidencia.gob.ni/>.
- Murillo, R. (2005). *Sin sorpresas en la vida de Pedro*. Recuperado el 5 de abril de 2009, de <http://www.conamornicaragua.org.ni/cartas.html>
- Najlis, M. (1990). *Caminos de la estrella polar*. Managua: Editorial Vanguardia.
- Najlis, M. (1994). Women's solidarity has given our lives a new dimension: laughter. En M. Randall (ed.). *Sandinista daughters revisited*. (pp. 40-66). New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press.
- Nora, P. (1996). *Realms of memory: rethinking the French past*. New York: Columbia University Press.
- Núñez Tellez, R. (1980). *La mística revolucionaria*. Charla del secretario de la dirección nacional del FSLN. Managua: Secretaría Nacional de Propaganda y Educación Política del FSLN.
- Olick, J. K. (2003). Introduction. En J. K. Olick (ed.). *States of memory: continuities, conflicts, and transformations in national retrospection..* Durham: Duke University Press.

- Orden Capuchina. (1976a). *Carta a Monseñor Manuel Salazar, presidente de la conferencia episcopal*, 13 de junio. Archivo del Instituto de Historia de Nicaragua y Centroamérica, Universidad Centroamericana.
- Orden Capuchina. (1976b). *Carta a General Anastasio Somoza Debayle*, 13 de julio. Archivo del Instituto de Historia de Nicaragua y Centroamérica, Universidad Centroamericana.
- Ortega Saavedra, D. (2006). *Discurso de Daniel Ortega en el Sauce*. Presidencia de Nicaragua. Recuperado el 6 de abril de 2009, de <http://www.presidencia.gob.ni>.
- Ortega Saavedra, D. (2008a). *Derrotando diablos y mentiras*. Clausura de encuentro nacional de líderes del poder ciudadano. Presidencia de Nicaragua, agosto. Recuperado el 6 de abril de 2009, de <http://www.presidencia.gob.ni>.
- Ortega Saavedra, D. (2008b). *A 30 años de Gaspar: con fé y espíritu de lucha*. Presidencia de Nicaragua, diciembre. Recuperado el 6 de abril de 2009, de <http://www.presidencia.gob.ni>.
- Ortega Saavedra, D. (2008c). *Este poder es del pueblo; este poder es sandinista!* Repliegue 2008: Preludio de Más Victorias! Con amor Nicaragua, 5 de julio. Recuperado el 6 de abril de 2009, de <http://www.conamornicaragua.org.ni>.
- Pérez Baltodano, A. (2003). *Entre el estado conquistador y el estado nación: providencialismo, pensamiento político y estructuras de poder en el desarrollo histórico de Nicaragua*. Managua: IHNCA/UCA Instituto de Historia de Nicaragua y Centroamérica.
- Popular Memory Group. (1983). *Popular memory: theory, politics, method*. En R. Johnson (ed.). *Making histories: studies in history-writing and politics*. London: Hutchinson and University of Birmingham.
- Radstone, S. (2000). Introduction. En S. Radstone (ed.). *Memory and methodology*. Oxford: Berg.
- Ramírez, S. (1999). *Adiós muchachos: una memoria de la revolución sandinista*. Madrid: Aguilar.
- Ramírez, S. (2007). *El tambor olvidado*. Managua: Aguilar.
- Ramírez, S., Ortega, H. & Borges, T. (1979). *Carlos Fonseca: presente!!*. Managua: Publicación de la Dirección de Divulgación y Prensa de la Junta de Gobierno de Reconstrucción Nacional.
- Richard, N. (2000). *Políticas y estéticas de la memoria*. (1ª ed.). Providencia, Santiago: Editorial Cuarto Propio.
- Rivera Quintero, F. (1989). *La marca del zorro: hazañas del comandante Francisco Rivera Quintero contadas a Sergio Ramírez*. Managua: Editorial Nueva Nicaragua.
- Rizo, M. (2004). Campesinos de la frontera agrícola: Sujetos sociales desconocidos e identidades negadas. En D. A. Euraque, J.L. Gould, & C.R. Hale (eds.). *Memorias del mestizaje: cultura política en Centroamérica de 1920 al presente*. (pp. 543-574). Guatemala: CIRMA.
- Robledo Siles, J. A. (1979). *Yo deserté de la Guardia Nacional de Nicaragua*. (1ª ed.). Ciudad Universitaria Rodrigo Facio, Costa Rica: Editorial Universitaria Centroamericana.
- Rocha, J. L. (2001). Breve, necesaria y tormentosa historia del FUAC. *Envío*, julio. Recuperado el 30 de marzo de 2009, de www.envio.org.ni
- Rogers, R.P., Guzzetti, A., & Meiselas, S. (Directores/Productores). (1991). *Pictures from a Revolution*. [Cinta cinematográfica]. Estados Unidos. Kino International.
- Romero Vargas, G. (1988). *Las estructuras sociales de Nicaragua en el siglo XVIII*. Managua: Editorial Vanguardia.
- Romero Vargas, G. (1995). *Las Sociedades del Atlántico de Nicaragua en los siglos XVII y*

XVIII. Managua: BANIC.

- Rose, J. (1995). Margaret Thatcher and Ruth Ellis. En E. Carter, J. Donald & J. Squires (eds.). *Cultural remix: theories of politics and the popular*. (pp.29-62). London: Lawrence & Wishart.
- Rose, J. (1996). *States of fantasy*. Oxford, England: Clarendon Press.
- Rose, J. (2007). *The last resistance*. London: Verso.
- Rugama, L. (1983). *La tierra es un satélite de la luna*. (3ª ed.). Managua: Editorial Nueva Nicaragua.
- Ruiz, H. (1980). La montaña era como un crisol donde se forjaban los mejores cuadros. *Nicaráuac*, junio.
- Rulfo, J. (1975). *El llano en llamas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Saldaña-Portillo, M. J. (2003). *The revolutionary imagination in the Americas and the age of development*. Durham: Duke University Press.
- Saldomando, A. & Cuadra, E. (1994). *Los problemas de la pacificación en Nicaragua: recomposición de grupos armados y conflictos sociales*. Managua: Coordinadora Regional de Investigaciones Económicas y Sociales.
- Sánchez, E. (2007, 11 de marzo). "Que sos arrecha Venancia te grita el Cerro Quemado". *El Nuevo Diario*. 9546 edición, sec. Nacionales. Recuperado el 6 de abril de 2009, de www.elnuevodiario.com.ni
- Sarlo, B. (2005). *Tiempo pasado: cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores Argentina.
- Schroeder, M. (1996). Horse thieves and rebel dogs: political gang violence and the state in the Western Segovias, Nicaragua, in the time of Sandino, 1926-1934. *Journal of Latin American Studies*, 29 (2), 383-434.
- Scott, J. W. (1992). Experience. En J. Butler & J. W. Scott (eds.). *Feminists theorize the political*. (pp. 22-40). New York: Routledge.
- Simpson, S. (s.f.). Bitacora personal. Recuperado el 20 de marzo de 2009, de <http://sergiosimpson.ysublog.com/>.
- Solá, R. (2008). *Estructura económica de Nicaragua y su contexto Centroamericano y mundial*. Managua: Hispamer.
- Stern, S. J. (2004). *Remembering Pinochet's Chile: On the eve of London, 1998*. Durham: Duke University Press.
- Stewart, K. (2007). *Ordinary affects*. Durham: Duke University Press.
- Sturken, M. (1997). *Tangled memories: the Vietnam war, the AIDS epidemic, and the politics of remembering*. Berkeley: University of California Press.
- Taylor, D. (2003). *The archive and the repertoire: performing cultural memory in the Americas*. Durham, NC: Duke University Press.
- Téllez, D. M. (1999). *Muera la gobierna! Colonización en Matagalpa y Jinotega (1820-1890)*. Managua: Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe Nicaragüense (URACCAN).
- Trouillot, M. (1995). *Silencing the past: power and the production of history*. Boston, Mass: Beacon Press.
- Vernooy, R. (ed.) (2000). *Para una mina de oro se necesita una mina de plata: historiando sobre la Costa Caribe de Nicaragua*. Managua: Centro de Investigaciones y Documentación de la Costa Atlántica, Universidad Centroamericana.
- Vezzetti, H. (2002). *Pasado y presente: guerra, dictadura y sociedad en la Argentina*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Vilas, C. (2005). *El legado de una década*. (2ª ed.). Managua: Lea Grupo Editorial.
- Visweswaran, K. (1994). *Fictions of feminist ethnography*. Minneapolis: University of

Minnesota Press.

Walker, A. (ed.). (1979). *I love myself when I am laughing and then again when I am looking mean and impressive: A Zora Neale Hurston Reader*. Old Westbury, NY: The Feminist Press.

Walker, T. W. (ed.). (1997). *Nicaragua without illusions: regime transition and structural adjustment in the 1990s*. Wilmington, Del: SR Books.

Wheelock, J. (1981). Introducción: discurso de inauguración del encuentro continental de reforma agraria y movimientos campesinos. En *Testimonios sobre la reforma agraria*. Colección Testimonios. Managua: CIERA.

Williams, R. (1977). *Marxism and literature*. Oxford: Oxford University Press.

Wunderich, V. (1995). *Sandino: una biografía política*. Managua: Nueva Nicaragua.

Žižek, S. (2001). *Did somebody say totalitarianism?: five interventions in the (mis)use of a notion*. London: Verso.

Zurita, F. (Director). (1996). *Nica Libre*. [Cinta cinematográfica]. Nicaragua: Alba Films.

Fernanda Soto Joya nació en Santiago de Veraguas, Panamá. Luego de completar sus estudios secundarios en el Colegio Centroamérica de Managua, estudió en la Universidad de Kentucky en Lexington, donde recibió su licenciatura en Antropología. En el otoño del año 2000, ingresó en la Universidad de Texas en Austin, donde obtuvo una maestría en Antropología en 2002 y un doctorado en Antropología Social en 2009. Actualmente, se desempeña como investigadora asociada del Instituto de investigación aplicada y promoción del desarrollo local Nitlapan-UCA, y en el 2012 iniciará un posdoctorado en el programa de Antropología Social de la Universidad de Estocolmo, en Suecia.

El trabajo de Fernanda Soto es fresco, entrañable y analítico. Con su inserción en Fátima, allende en "la montaña" de Siuna, su enfoque trasciende la especificidad para convertirse en un clásico sobre la mítica "frontera agrícola". Su calidad socio-antropológica y literaria convierte este trabajo en un aporte fundamental a la narrativa nicaragüense y a los estudios para entender la construcción de las memorias individuales y colectivas, y sus influencias en la vida cotidiana, ideologías y opciones políticas. El estudio es un aporte para la reflexión sobre sociedades empobrecidas y Estados multiétnicos contemporáneos en donde mujeres y jóvenes como Fernanda, esgrimen la imaginación, la poesía y el contacto humano para proponer nuevas herramientas de análisis y transformación social.

Galio C. Gurdíán

Board of Directors, Caribbean & Central American Research Council (CCARC)

Este es un texto esencial para comprender a los campesinos y campesinas vinculadas al sandinismo en la frontera agrícola: su vida, sus sentimientos, la manera en que se perciben y han percibido su realidad en relación a la Revolución. Fernanda Soto Joya analiza los factores que han determinado la construcción de esas memorias en un texto ameno, trabajado con pasión, rigurosidad académica y respetuosa empatía con sus protagonistas.

Dora María Téllez

Coordinadora Ejecutiva, Portal Memoria Centroamericana

